Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/lincarnationdapr0000lepe

L'INCARNATION

D'APRÈS

SAINT THOMAS D'AQUIN

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

Dieu devant la science et la raison. Première Partie : **Existence de Dieu**, 1 vol. in-8°..... 4 fr.

Seconde Partie : **Attributs de Dieu**, 1 vol. in-8°..... 4 fr.

Chaque partie se vend séparément.

Le Christ devant l'histoire et la raison, 1 vol. in-8° 4 fr.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C^ie^. — MESNIL (EURE).

L'INCARNATION

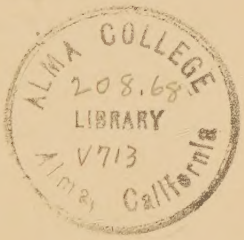
D'APRÈS

SAINT THOMAS D'AQUIN

PAR

LE PÈRE A. VILLARD

des Frères Prêcheurs



PARIS

LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE

J. GABALDA & Cie

RUE BONAPARTE, 90

1908

33085

Sur le rapport favorable des examinateurs, nous permettons l'impression.

Paris, le 29 Octobre 1907.

G. LEFEBVRE,

vic. gén.

AVANT-PROPOS

Ce travail est une œuvre d'exposition, plutôt que de controverse. Il se divise en trois parties : la première est consacrée à rappeler ce que la foi enseigne au sujet de l'Incarnation ; la seconde traite de la théologie du Christ ; et la troisième, des rapports de convenance que ce grand événement soutient avec les autres œuvres de Dieu.

C'est incontestablement par l'exposé de la foi qu'il faut commencer ; car si le Christ, en tant qu'homme, a été connu et jugé par ses contemporains, comme il l'est encore aujourd'hui, il ne peut, en tant que Dieu, tomber sous le regard d'aucune intelligence créée. « *Personne n'a jamais vu Dieu*, »

enseigne l'Évangile [1], et le Christ lui-même dit à son Apôtre : « *Tu es heureux, Simon, fils de Jonas, car ce n'est ni la chair ni le sang qui t'ont révélé ces choses, mais mon Père qui est dans les cieux*[2]. »

Il faut donc recourir aux oracles divins, vus en eux-mêmes ou cités pour confondre les hérésies ; et ces oracles disent en toute évidence que le Verbe incarné possède deux natures : la divine, qu'il tient du Père et a toujours possédée ; l'humaine, qu'il a prise de la Vierge sa Mère et unie à sa divinité. Tel est l'enseignement de la foi touchant l'Incarnation, telle est la seule et véritable idée que nous devons prendre du Christ.

La meilleure introduction que nous puissions donner à la seconde partie, est de dire ce qu'il faut entendre par le mot théologie.

Pour le faire avec ordre et plus de clarté, rappelons que le premier regard jeté par l'homme sur le monde, à l'éveil de son intelligence, contenait en germe tout ce qu'il a

1. Joa., 1, 18.
2. Matth., xvi, 17.

été donné à la raison de connaître dans la suite. Ce premier regard, l'homme s'est efforcé de le rendre certain, immuable, acquis pour toujours, en rapportant les phénomènes aux substances, les effets aux causes, tous les dérivés à leur principe; puis en prenant connaissance de l'ordre admirable et des éternelles lois qui président à l'ensemble des choses, comme à chacune de celles-ci. C'est ainsi que la raison a construit l'édifice des sciences humaines et pris de l'univers la seule connaissance qui soit digne d'elle.

Pour arriver à cette vue intellectuelle du monde, la raison possède deux moyens qui lui sont donnés par le Créateur : l'intuition et le raisonnement. L'intuition pour les vérités connues par cela seul que les termes qui les expriment sont compris : sachant ce qu'il faut entendre par le mot tout et par le mot partie, l'esprit voit aussitôt que le tout est plus grand que sa partie. Le raisonnement n'arrive qu'à la suite des vérités intuitives pour tirer de celles-ci les conclusions qu'elles contiennent et éclairent. Si,

comme il est évident, tous les hommes sont mortels, Pierre, qui est homme, sera aussi mortel.

Mais le mystère de l'Incarnation n'est accessible à la connaissance humaine, ni par intuition ni par raisonnement; la foi seule le révèle, de sorte que l'homme connût-il tout ce que le monde renferme, ce qui est possible puisque le monde est limité, il ne saurait pas encore ce que Dieu est véritablement, parce que Dieu est une cause éminente que les dérivés ne représentent pas à l'esprit. Qui donc le fera connaître? Personne si ce n'est Lui. Laissée à elle-même, la raison ignore donc l'impénétrable secret de la vie et de la félicité de Dieu; secret qui consiste en ce que trois personnes, trois vivants, égaux et parfaits, subsistent en une seule nature; fait incomparable, qui domine tous les autres et n'est reproduit par aucun.

Cependant la vie et la félicité propres à Dieu ne peuvent être complètement inconnues à l'homme, du moment que celui-ci, par une incompréhensible bonté, est appelé

à les partager. Qui donc fera connaître à la créature raisonnable une destinée si éminente, qui lui donnera le moyen d'y parvenir? Dieu encore et lui seul; parce qu'il possède en propre l'éternelle vie et que seul il a le pouvoir de la communiquer. Il faut donc qu'après l'avoir créé, Dieu parle à l'homme et lui révèle la fin sublime à laquelle il le convie, il faut qu'il lui apprenne que lui-même s'est fait homme, pour racheter l'homme de sa chute et lui rendre la vie; il faut enfin qu'il mette dans son âme la lumière de la foi et le goût du bien surnaturel, comme il a mis dans sa raison l'œil qui voit les vérités naturelles, et dans son cœur le désir invincible du bonheur.

Ces considérations suffisent à montrer qu'au-dessus des connaissances naturelles, Dieu a révélé à l'homme des vérités d'un ordre supérieur. Telles sont les données de la foi, contenues dans la Tradition et les saintes Écritures et, au besoin, définies par l'Église, qui a reçu de son divin fondateur la mission et le pouvoir de garder intact et

de promulguer le dépôt de la révélation.

Or, les Pères et les Docteurs de l'Église, remarquables par leur intelligence autant que par leur foi, se sont appliqués à l'étude des vérités révélées, pour les reconnaître comme telles, les défendre contre toute attaque, les présenter à la raison dans le meilleur ordre possible, surtout pour en tirer les conséquences qu'elles entraînent ; de là une science distincte de toute autre, qui vient du ciel et nous y conduit. C'est la science sacrée ou théologie proprement dite, appelée de ce nom pour la distinguer de la théologie naturelle ou connaissance de Dieu par les seules créatures. Son objet la place au-dessus de toute autre connaissance et Dieu garantit la vérité de ses principes. « Personne n'ignore, a dit Léon XIII, que parmi cette grande multitude de sciences si diverses, qui s'offrent à l'esprit avide de vérité, la principale place revient en droit à la théologie[1] . »

Il se passe donc dans la foi ce que nous

1. Lettre apost. *In magna,* 10 décembre 1889.

constatons dans la raison, quand celle-ci va, expérimentalement ou par déduction, de ce qu'elle sait déjà à ce qu'elle ignore encore. Le théologien n'expérimente pas les vérités divines et ne peut ajouter à leur nombre. Il les reçoit par la foi, comme autant de principes incontestables, et s'en sert pour légitimer ses conclusions. Il n'a pas à les prouver, puisque aucune science ne prouve ses principes. Comment le ferait-elle? Elle ne peut être appelée qu'à les défendre. La science sacrée n'a pas, comme les sciences humaines, l'évidence intrinsèque de son objet. Elle ne peut l'avoir, puisqu'elle n'est qu'une connaissance anticipée et imparfaite de la vision bienheureuse et non cette vision; la foi porte toujours sur ce que l'on ne voit pas.

D'où vient que la science sacrée n'est pas en faveur de nos jours? On ne peut l'attribuer à l'obscurité inhérente à l'objet, puisque par elles-mêmes et de tout temps les vérités surnaturelles sont impénétrables à la raison. Il faut donc chercher ailleurs l'explication de

cet état des esprits modernes. Serait-ce l'aridité de la scolastique, devenue par saint Thomas et les théologiens du moyen âge la langue propre à la science sacrée? Peut-être, mais ce n'est pas la principale raison. Chaque science a sa langue, qu'il n'est pas permis à ses adeptes de changer. Aussi n'est-il pas venu à la pensée de l'auteur de repousser la scolastique. Son effort n'a consisté qu'à définir les termes pour éviter toute confusion. Il s'est trouvé heureux de se voir en conformité de vue avec le Souverain Pontife dans son encyclique du 8 septembre 1907; un seul passage suffit à le montrer :

« Quand nous prescrivons la philosophie scolastique, ce que nous entendons par là — ceci est capital — c'est la philosophie que nous a léguée le docteur Angélique. Nous déclarons donc que tout ce qui a été édicté à ce sujet par notre prédécesseur reste pleinement en vigueur, et, en tant qu'il en est besoin, nous l'édictons à nouveau et le confirmons, et ordonnons qu'il soit par tous rigoureusement observé.. Que les profes-

seurs sachent bien que s'écarter de saint Thomas, surtout dans les questions métaphysiques, ne va pas sans un grave détriment... C'est sur cette base qu'il faut élever solidement l'édifice théologique[1]. »

La véritable raison de l'oubli actuel de la théologie, nous paraît tenir à la méthode adoptée par les apologistes chrétiens. Effrayés de la violence et du nombre des attaques dirigées contre le catholicisme, ils ont pensé qu'il fallait négliger les conclusions de la science sacrée, qui de fait ne sont pas de foi, pour se porter, plus promptement et avec plus de succès, à la défense des dogmes eux-mêmes. En cela, ils imitent la prudence du serpent, qui défend sa tête en livrant son corps aux coups de l'ennemi.

Mais laisser de côté les travaux des prédécesseurs, n'a jamais été le moyen de faire progresser une science, ni même de défendre ses principes. Comment, dans le cas présent, négliger ce que les Pères et les Docteurs ont

1. Encyc. *Pascendi*, du 8 septembre 1907.

dit avec tant de vérité et d'éloquence pour défendre la foi ! Ce serait parcourir à nouveau et sans profit les chemins déjà tracés. Ne vaut-il pas mieux s'éclairer d'abord de ce que la science sacrée contient de vérité ? et si elle ne répond pas pleinement aux exigences modernes, il faudra lui ajouter bien peu de chose pour satisfaire ces dernières. L'esprit humain est limité, dans son ignorance comme dans son savoir ; il ne trouve pas indéfiniment des objections contre la vérité ; celles qu'il formule, dans un temps donné, ne sont, le plus souvent, que la réédition de celles qui ont précédé ; on connaîtra donc par le passé les réponses qu'il faut leur donner.

La troisième partie dira quelque chose des nombreuses convenances que l'Incarnation soutient soit avec Dieu, qui en est l'auteur et le sujet, soit avec l'homme qui en devient le mobile et le terme, soit enfin avec la double création du monde des esprits et de celui des corps que l'homme, par sa nature, est appelé à réunir, pour constituer un en-

semble harmonieux de tout ce qui est sorti des mains du Créateur. Cette dernière partie n'offrira aucune difficulté au lecteur bienveillant qui voudra en prendre connaissance ; qu'il suffise de la signaler dans cet Avant-propos.

L'INCARNATION

D'APRÈS SAINT THOMAS

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

Exposé de la Foi touchant l'Incarnation.

Verbum caro factum est.
(Joa., I, 14.)

Prologue de saint Jean. — Autres textes de l'Écriture; ce qu'ils prouvent. — Les Conciles; — les Symboles.

Prologue. — Dans le prologue qu'il place à la tête de son évangile, saint Jean donne la plus haute idée que nous puissions prendre du Christ. Les Pères l'ont remarqué. « Tandis que Matthieu, dit Jean Chrysostome, date son récit du roi Hérode; Marc, du baptême dans le Jour-

dain; Luc, de Tibère César, Jean s'élève au-dessus de toutes ces époques et de toute la série des siècles, et fixe le regard de ses auditeurs sur ce point culminant : « *Dans le Principe était le Verbe,* — ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος[1]. » — Il était et n'a pas été fait : il était dans le principe qui est par soi, et avant tout ce qui n'est que par autrui. Si ce principe n'était pas, rien ne serait : ni lui, on le suppose, ni rien de ce qui procède de lui. La raison voit parfaitement qu'il doit en être ainsi.

Moïse parle comme saint Jean, puisqu'il dit au commencement de la Genèse : « *Dans le principe, Dieu créa le ciel et la terre*[2]. » On ne peut s'empêcher de faire un rapprochement entre ces deux récits également inspirés : l'un qui ouvre l'Ancien Testament et l'autre, le Nouveau. Le mot principe est commun aux deux auteurs des livres sacrés; mais le contexte fait voir qu'ils ne prennent pas ce mot dans le même sens. Moïse parle de la production des choses en dehors de Dieu, et par l'expression *dans le principe*, il veut dire qu'en

1. Τοῦ μὲν Ματθαίου ἀπὸ Ἡρῴδου τοῦ βασιλέως, τοῦ Λουκᾶ δὲ ἀπὸ Τιβερίου τοῦ Καίσαρος, τοῦ δὲ Μάρκου ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰοάννου πρὸς τὴν διήγησιν εἰσβαλόντων, πάντα ταῦτα ἀφεὶς οὗτος, ἀνωτέρω πάντος ἄνεισι χρόνου τε καὶ αἰῶνος, ἐκεῖ τὴν διάνοιαν τῶν ἀκροατῶν ἀκοντίζων πρὸς τό, ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. (*In Joa.*)

2. *Gen.*, I, 1.

premier lieu, avant tout ce qui a été fait, « *Dieu a créé le ciel et la terre* »; les primordialités du monde et le résumé de tout ce qui va suivre.

Jean nous reporte également à l'origine des choses, quand rien n'était que le principe indispensable à leur production. Et il ne dit pas que le Verbe *a été fait*, mais qu'*il était dans le principe* antérieurement à toute créature. D'autre part, le dessein de Jean n'est pas, comme celui de Moïse, de suivre le cours des choses pour raconter l'ordre de leur apparition; sa marche est bien différente. Après s'être élevé d'un vol puissant au-dessus de toute la création visible et invisible, il contemple l'éternel principe qu'elle suppose et d'où elle émane. Ce principe, il le remonte et, en quelque sorte, le suit dans ses insondables profondeurs; le contemple avidement, s'enivre de sa connaissance et raconte ce qu'il lui a été donné d'en comprendre.

La révélation aux lumières de laquelle Jean a composé son évangile, dépasse en profondeur et en éclat la révélation qui lui a permis d'écrire son Apocalypse. L'objet de cette dernière a été la vue prophétique des destinées de l'Église. Mais la connaissance de l'Église reste inférieure à celle du Christ qui en est l'auteur;

comme toute la création ne donne pas l'idée de la cause éminente qui l'a produite. Avec quel soin ne devons-nous pas méditer le plus sublime des auteurs sacrés !

Le Verbe dans le sein du Père. — « *Dans le principe était le Verbe* », — ὁ λόγος, — la parole que Dieu se dit à lui-même par la connaissance qu'il possède de lui. Tout être intellectuel a conscience de soi, et Dieu plus que tout autre ; or, il n'y a pas de connaissance sans que le sujet pensant ne se dise à lui-même ce qu'il pense. « *Et le Verbe était en Dieu* [1] » ; parce que Dieu n'existe pas sans se connaître, et ne se connaît pas sans se dire : de sorte que sa pensée, sa parole intérieure, son Verbe est éternel comme lui et égal à lui. « Même dans l'homme, dit saint Augustin, il y a un verbe qui demeure au dedans. Si le son procède de la bouche, il y a un verbe vraiment spirituel, proféré en même temps ; celui que vous comprenez avec le son, et qui n'est pas le son [2]. » Rien d'étonnant à ce que le Verbe de Dieu, soit aussi intérieur à Dieu [3]. Le Verbe intérieur s'oppose

1. Joa., I, 1.

2. « Est verbum et in ipso homine, quod manet intus, nam sonus procedit ex ore ; est verbum quod vere spiritaliter dicitur, illud quod intelligis de sono, non ipse sonus. » (*In Joa.*, I, 8.)

3. Saint Augustin poursuit : « Voici que je profère une

au verbe soit parlé, soit écrit. Il est le premier et se retrouve dans les deux autres qui en sont comme l'incarnation.

parole, quand je dis : Dieu. Combien est court ce que je viens de dire! Dieu n'est-il que cela : quatre lettres, deux syllabes. L'objet exprimé n'est-il pas au contraire d'autant plus cher que le mot est plus ordinaire? Que s'est-il passé dans votre cœur quand vous avez entendu : Dieu? Et que s'est-il passé dans le mien quand j'ai dit : Dieu? Notre pensée s'est représenté une grande et souveraine substance, supérieure à toute créature changeante, charnelle et animale. Et si je vous demande : Dieu est-il changeant ou immuable? Vous répondez aussitôt : Loin de moi de penser ou de croire que Dieu est sujet au changement. Il est donc immuable. Votre âme bien que petite, bien que peut-être encore charnelle, n'a pu me répondre autrement sinon que Dieu est immuable, pendant que toute créature est changeante. Comment une lumière a-t-elle pu jaillir en vous au-dessus de toute créature, au point de me répondre sans hésiter : Dieu est immuable? Que se passe-t-il dans votre cœur, quand vous pensez à une substance vivante, perpétuelle, toute-puissante, partout présente, partout entière et nulle part enfermée? Quand vous pensez ainsi, c'est le verbe, la conception que vous vous faites de Dieu dans votre cœur. Est-ce là le son qui comprenait quatre lettres et deux syllabes? La parole sonore passe, mais ce que signifie le son, ce que pense celui qui dit, ce que comprend celui qui écoute, demeure quand tous les sons passent. »

« Ecce verbum dico, cum dico, Deus. Quam breve est quod dixi, quatuor litteras, et duas syllabas. Numquidnam hoc totum est Deus, quatuor litteræ et duæ syllabæ? An quantum hoc vile est, tantum charum est quod in eis intelligitur? Quid factum est in corde tuo, cum audisses, Deus? Quid factum est in corde meo, cum dicerem Deus? Magna et summa quædam substantia cogitata est, quæ transcendat omnem mutabilem creaturam, carnalem et animalem. Et si dicam tibi, Deus commutabilis est, an incommutabilis? Respondebis statim : Absit, ut ego credam, vel sentiam commutabilem Deum; incommutabilis est Deus. Anima tua quamvis parva, quamvis forte adhuc carnalis, non mihi

La première partie de ce verset : « *Dans le principe était le Verbe* » contient une vérité que la raison comprend et peut au besoin se démontrer. La vue des êtres finis et contingents, qui *deviennent,* selon l'admirable expression de Platon, plutôt qu'ils ne *sont* véritablement, oblige tout esprit qui veut se rendre compte des choses, de placer à leur origine l'être qui est et ne devient pas. Car si l'être qui est par soi n'existait pas, rien ne serait. Et comme c'est la possibilité qui fait le devenir, l'être qui est et ne devient pas ne renferme aucune possibilité. Il est acte pur, infini dans son être, sans mélange de devenir; ce que saint Jean exprime quand il dit : « *Dieu est lumière sans aucun mélange d'obscurité*[1]. » Il est une substance au-dessus de toutes les substances, spirituel, intelligent, se connais-

potuit respondere nisi incommutabilem Deum : omnis autem creatura mutabilis : quomodo ergo potuisti scintillare in illud quod est super omnem creaturam, ut certus mihi responderes incommutabilem Deum? quid est ergo illud in corde tuo, quando cogitas quamdam substantiam vivam, perpetuam, omnipotentem, infinitam, ubique præsentem : ubique totam, nusquam inclusam? Quando ista cogitas, hoc est Verbum Dei in corde tuo. Numquid autem est sonus ille, qui quatuor litteris constat et duabus syllabis? Ergo quæcumque dicuntur et transeunt, soni sunt, litteræ sunt, syllabæ sunt. Hoc verbum transit, quod sonat : quod autem significavit sonus, et in cogitanti est qui dixit, et in intelligente est qui audivit, manet hoc transeuntibus sonis. » (*In Joa.*, I, VIII.)

1. *I Joa.*, I, 5.

sant parfaitement lui-même et connaissant tout ce qui peut sortir de lui. Il engendre donc au sein de lui-même, sa pensée, sa parole, son Verbe, et cela en même temps qu'il existe, c'est-à-dire de toute éternité [1].

Aristote connaît ces vérités et en parle au dernier chapitre de sa Métaphysique, comme du couronnement de son vaste savoir. Elles sont la plus haute idée que la raison puisse prendre de Dieu, et deviennent par là le fondement et le point de départ de toute connaissance ajoutée à la connaissance naturelle. La foi les confirme et pose sur elles les vérités plus grandes de l'ordre divin, que la révélation seule peut faire connaître.

1. Tertullien a le premier traduit le mot λόγος des Grecs, par le mot *verbum* des Latins, en français le *Verbe*. La compétence du célèbre écrivain nous garantit la fidélité de la traduction, et l'Église latine se sert du mot *Verbum* pour désigner la seconde personne de la Trinité. Érasme, dans la deuxième édition de sa version latine du Nouveau Testament, remplace le mot *verbum* par le mot *sermo*, et s'étonne, dans une note, qu'on n'ait pas adopté cette expression, à son sens, plus exacte que la première. Calvin, Bèze, avec la plupart des auteurs protestants, ont suivi Érasme, moins par scrupule d'exactitude que pour se distinguer des catholiques ; car le mot *verbum* traduit aussi fidèlement le λόγος des Grecs que le mot *sermo*.

En réalité, ni l'un ni l'autre de ces termes ne rend exactement le sens du texte johannique. « Le mot λόγος des Grecs, dit saint Augustin, est meilleur, puisqu'il signifie raison en même temps que parole, *verbum et rationem* ». (*De quinque Hæres.*) Lactance fait la même réflexion : « Le λόγος des Grecs

Jean continue : « *Et le Verbe était chez Dieu* [1] ». Cette seconde partie du verset rappelle la première et l'explique. Elle dit ce qu'il faut entendre par le mot *principe,* ce ne peut être que Dieu ; puisque le Principe où était le Verbe est l'auteur de tout ce qui existe. Elle dit encore de quelle manière le Verbe était en Dieu ; à savoir, comme une personne est chez une autre personne. La préposition πρός, chez, dont se sert le sublime théologien et qui remplace la préposition ἐν de la phrase précédente, l'indique suffisamment. Elle sert à montrer les relations de personne à personne. Or, pour être chez quelqu'un il faut soi-même être quelqu'un, et de même nature que celui chez lequel on se trouve. La fin du verset le montre clairement : « *Et le Verbe était Dieu* — καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος [2]. » —

Savoir que le Verbe est une personne possédant la même nature que le principe chez lequel il se trouve, ce qui fait deux personnes ayant

signifie à la fois parole et raison ; car le λόγος est la sagesse de Dieu en même temps que sa parole » (livre IV, c. 9) : la parole, en tant que Dieu se connaît et se dit ; la sagesse, en tant que Dieu trouve dans son Verbe les raisons éternelles de toutes choses. »

1. Joan., I, 1.

2. L'Église a mis dans son *Credo* l'égalité du Verbe avec le principe qui l'engendre, puisqu'elle dit : « Ex Patre natum ante omnia sæcula : Deum de Deo, lumen de lumine ; Deum verum de Deo vero ; genitum non factum, consubstantialem Patri. »

la même nature, est une connaissance qui dépasse ce que l'esprit de l'homme peut savoir par lui-même. Aucune intelligence créée, et la raison moins que toute autre, n'atteint jusqu'à Dieu, *non attingit*. Il le faudrait cependant pour le voir et le connaître tel qu'il est véritablement. Mais la créature ne peut être à la hauteur et au niveau du Créateur. Et comme partout où il y a connaissance, le sujet s'identifie avec l'objet, il suit de là que tout esprit créé, dans la connaissance qu'il possède naturellement de Dieu, ne s'identifie pas avec Dieu, mais avec une idée, une représentation, une image tirée du spectacle des créatures, et qui lui indique leur cause transcendantale. Or, les effets créés n'introduisent pas à la connaissance des personnes divines, puisque la puissance, qui tire tout du néant, n'appartient pas à l'une plutôt qu'aux autres : toutes trois se réunissent en un seul principe producteur des choses, et si le Verbe est dans le principe comme une personne chez une autre personne, la foi seule peut le dire.

Mais quand Dieu appelle la créature raisonnable au partage de sa propre vie et au bonheur qui accompagne cette vie, il lui révèle ce en quoi consiste son incomparable félicité et lui donne connaissance du sublime mystère de la trinité des personnes dans l'unité de la substance : du

Père qui engendre, du Fils qui est engendré, du Saint-Esprit qui procède du Père et du Fils. Il le fait peu à peu et avec sagesse ; établissant d'abord l'unité de la divine substance avant d'initier à la trinité des personnes : « *Écoute, ô Israël, le Seigneur notre Dieu est l'unique Seigneur* [1]. » L'ancienne loi est surtout consacrée à préserver le peuple choisi du culte des idoles ; mais sous la nouvelle, quand une des divines personnes s'est incarnée, Dieu s'est révélé sans réserve à la croyance de l'homme [2]. Venu sur la terre par sa naissance de la femme, le Fils de Dieu a fait connaître son éternelle naissance : « *Je suis sorti du Père et je suis venu dans le monde ; de nouveau*

1. *Deut.*, VI, 4.

2. Même sous l'ancienne loi, Dieu n'a pas laissé l'homme dans une complète ignorance de la Sainte Trinité. Sans parler d'Adam qui a dû connaître le mystère de la vie intime de Dieu et en laisser quelque notion à ses descendants, David entrevoit l'éternelle génération du Rédempteur et l'exprime assez clairement en ces termes : « *Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Tu es mon fils, je t'ai engendré au jour de mon éternité* » (Ps. II, 11,7). Et ailleurs : « *Avant l'aurore, je vous ai engendré de mon sein* » (Ps. CIX, 3). Ceci ne contredit pas ce qui précède, à savoir, que la création n'appartient pas à la distinction des personnes divines. Les personnes divines existent et se distinguent par leurs propriétés spéciales avant toute création ; mais celle-ci étant donnée, on attribue par appropriation les propriétés générales des êtres à telle ou telle personne plutôt qu'à telle autre ; parce que ces propriétés semblent mieux lui convenir. C'est la remarque de saint Thomas, touchant le Verbe de Dieu. « Il est appelé, dit-il, la vertu et la sagesse de Dieu, selon une certaine appropriation. La vertu, en tant que par lui le Père fait

je quitte le monde et vais au Père [1]. » A Philippe qui demande à voir le Père, il répond : « *Celui qui me voit, voit aussi le Père* » des yeux de la foi assurément, car personne en ce monde ne peut voir Dieu intuitivement; c'est pourquoi le Sauveur ajoute : « *Ne croyez-vous pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi* [2] *?* » Car, « *Moi et le Père nous sommes un* [3]. » Plus que tout autre, le disciple bien-aimé a connu l'éternelle naissance du Verbe.

Rapports du Verbe avec les créatures. — Jean résume et confirme dans le second verset, ce qu'il a dit jusqu'ici « *Celui-ci* (*le Verbe*) *était dans le principe chez Dieu.* » Il complète ensuite son enseignement en parlant des rapports que le Verbe soutient avec les créatures : « *Tout a été fait par lui, et sans lui rien n'a été fait* [4]. » Le Verbe n'a pas eu besoin d'être fait pour exister,

tout ce qu'il fait; la sagesse, en tant que le Verbe, qui est le Fils, n'est autre que la sagesse engendrée ou conçue. » « Dicitur Dei virtus et Dei sapientia per quamdam appropriationem : virtus quidem in quantum per eum Pater omnia operatur. Sapientia vero in quantum ipsum Verbum, quod est Filius nihil est aliud quam sapientia genita vel concepta. » (Saint Thomas, *In I ad Cor.*, II, 24.) Par conséquent, la sagesse de Dieu personnifiée.

1. Joa., XVI, 28.
2. Joa., XIV, 9-11.
3. Joa., X, 30.
4. Joa. I, 3.

puisqu'il possède la divine nature. Dieu n'a jamais été sans avoir conscience de soi, sans se connaître et se dire, dès lors sans engendrer son Verbe. De plus, si le Verbe avait été fait, il ne serait pas exact de dire que tout a été fait par lui, puisque lui au moins aurait été fait sans lui.

Comment toutes choses ont été faites par le Verbe, on peut s'en rendre compte si l'on considère que, selon l'Apôtre, « *le Verbe est la sagesse de Dieu et la puissance de Dieu* [1] ». La sagesse dans laquelle le Créateur voit les raisons éternelles de toutes choses, et choisit celles qu'il veut appeler à l'existence. L'artiste humain ne passe pas à l'exécution de son œuvre avant d'avoir conçu et arrêté ce qu'il veut faire. Il en est de même du premier et du plus grand artiste, et c'est dans son Verbe que Dieu voit et ordonne tout ce qu'il tire du néant. C'est encore de son Verbe, comme d'un autre lui-même, qu'il se sert pour réaliser sa pensée. « *Il a dit et tout a été fait* [2]. » Ce n'est que par son Verbe qu'il a dit.

Toutes les créatures préexistent dans le Verbe, à un état plus parfait qu'elles ne sont en elles-mêmes. « Même les corps, dit saint Augustin, qui ne sont point vivants en tant que corps, ne pourraient être créés s'ils n'étaient vie dans

1. *I Cor.*, I, 24.
2. *Ps.* XXXII, 9.

le Verbe, avant d'être appelés à l'existence. » Le Verbe est vie et tout en lui est vie avant d'être produit au dehors. Mais de quelle vie s'agit-il? Saint Augustin le dit encore : « Ce n'est point une vie quelconque, comme celle, par exemple, que l'âme donne au corps, et qui est une vie créée, parce qu'elle est changeante[1]. » La vie propre au Verbe est la vie en soi, — ἡ ζωή, — avec l'article, la vie proprement dite, éternelle, immuable, source de toutes les vies créées : celle de la plante, de l'animal et de l'intelligence.

« *Ce qui a été fait était vie en lui*[2]. » « Qu'est-ce à dire, se demande saint Augustin? La terre a été faite, et la terre qui a été faite n'est pas vivante. Ce n'est que dans la Sagesse contenant la raison de la terre, que la terre qui a été faite est vie. Un ouvrier fabrique une armoire; il la conçoit dans sa pensée avant de la faire; s'il ne

1. « Etiam corpus, quod vita non est, per ipsum non fieri nisi in illo antequam fieret vita esset. Quod enim factum est, jam in illo vita erat et non qualiscumque vita, nam anima vita est corporis; sed hæc facta est, quia mutabilis est. » (*Trin.*, VI, 3.)

2. Joa., I, 23. Le texte de saint Jean a d'abord paru sans signes de ponctuation : de sorte que si l'on met un point dans le v. 3 avant les mots : *quod factum est,* qui le terminent, pour reporter ceux-ci en tête du v. 4, on a la citation telle que nous venons de la donner : « Ce qui a été fait, était vie en lui. » Il est permis de ponctuer ainsi puisque ces deux manières de lire sont reçues et d'égale autorité dans la tradition.

la concevait pas au dedans, comment pourrait-il la produire au dehors? C'est ainsi que la Sagesse de Dieu par laquelle tout a été fait, contient toutes choses avant de les produire. Vous voyez la terre, elle est dans l'art de Dieu; vous voyez le ciel, il est dans l'art de Dieu; ces créatures sont des corps au dehors de Dieu, et vie au dedans [1]. »

Jusqu'ici saint Jean n'a parlé que des rapports que le Verbe soutient en général avec toute créature, le voici qui spécifie et passe aux rapports qu'il possède avec la créature raisonnable. Il le fait en des termes qui montrent toute la supériorité de l'homme sur les créatures privées d'intelligence. « *En lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes* [2]. » « La lumière des esprits, dit saint Augustin, par laquelle les hommes se distinguent des animaux et sont des hommes : non la lumière corporelle qui brille

1. « Quod factum est, in illo vita erat. Quid est hoc? Facta est terra, sed ipsa terra quæ facta est, non est vita : est autem in ipsa Sapientia spiritaliter ratio quædam, qua terra facta est, hæc vita est..... Faber facit arcam. Primo in arte habet arcam : si enim in arte arcam non haberet, unde illam fabricando proferret? Sic ergo, fratres carissimi, quia Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia..... Terram vides, est in arte terra; cœlum vides, est in arte cœlum; solem et lunam vides, sunt et ista in arte, sed foris corpora sunt, in arte vita sunt. » (*In Joa.*, I, 16,17.)

2. Joan., I, 4.

dans le ciel, ou jaillit des feux que nous allumons sur la terre; lumière qui n'éclaire pas seulement l'œil de l'homme, mais encore l'œil de toutes les bêtes et jusqu'à celui du plus petit insecte[1]. » Il s'agit de la lumière qui éclaire le regard intérieur de l'homme, et lui fait voir la vérité, vie et aliment de son âme. « La lumière des hommes est la lumière des esprits, dit encore saint Augustin, lumière qui brille au-dessus de tous les esprits[2]. »

Or, Dieu donne à l'homme deux sortes de lumières, qui lui apportent deux sortes de vies : la lumière de la raison, mise en nous par la création, et la lumière de la foi apportée par la révélation. Toutes deux sont indispensables à l'homme : la première, parce qu'elle le constitue dans sa nature propre qui est d'être intelligent; la seconde, parce qu'elle lui apporte la connaissance de sa destinée et peut seule le conduire au bonheur. Il ne dépend pas de la volonté de l'homme d'être raisonnable; il l'est par nature et dès sa naissance, mais il dépend de la volonté

1. « Lux utique rationalium mentium, per quas homines a pecoribus differunt, et ideo sunt homines. Non ergo lux corporea, qua lux est carnium, sive de cœlo fulgeat, sive terrenis ignibus accendatur, nec humanarum tantum carnium, sed etiam belluinarum et usque ad minutissimos quosque vermiculos. » (*Trin.*, IV, 3.)

2. « Lux hominum est lux mentium. Lux mentium supra mentes est, et excedit omnes mentes. » (*In Joa.*, III, 4.)

de l'homme d'être heureux, puisqu'il ne le sera qu'en se dirigeant vers la fin que Dieu lui assigne et en méritant cette fin. « Dieu qui t'a créé sans toi, dit saint Augustin, ne te sauvera pas sans toi. »

C'est du Verbe de Dieu que procèdent les deux lumières destinées à l'homme, chacune selon le mode de communication qui lui est propre. Si l'homme, en naissant, est doué de raison, c'est grâce au Verbe qui a tout créé « *et soutient tout*[1] ». Aucun acte d'intelligence n'est possible à la créature s'il ne provient du Verbe; ce qui fait dire à saint Thomas que « tout ce qui est connu de vérité, et par n'importe qui, l'est par la participation de cette *lumière qui luit dans les ténèbres*[2] ».

La lumière de la foi a son foyer d'irradiation dans le Verbe fait homme, plus encore, on peut le dire, que la lumière de la raison n'a le sien dans le Verbe créateur. « *Je suis venu*, dit-il, *pour que les hommes aient la vie, et pour qu'ils l'aient plus abondamment*[3].

Le cinquième verset : « *La lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont point com-*

1. *Hebr.*, I, 3.

2. « Quidquid veritatis, a quocumque cognoscitur, totum est participatione istius lucis, quæ in tenebris lucet. » (*In Joa.*, c. I, lec. 3.)

3. Joa., X, 10.

prise[1] », peut s'entendre de l'une ou de l'autre lumière, puisque toutes deux viennent du Verbe; mais ici, il désigne surtout la lumière de la foi. Le premier homme, en effet, s'est soustrait par sa désobéissance aux communications surnaturelles, et il en a soustrait tous ses descendants. Le ciel s'est fermé sur nos têtes; « *Nous naissons*, dit saint Paul, *enfants de colère*[2]; c'est-à-dire détournés de notre fin, privés de l'amitié de Dieu et des privilèges qui accompagnaient l'état d'innocence. La raison découronnée n'a cependant pas été atteinte en elle-même, car nous ne serions plus des hommes. Puis, Dieu, par un excès de bonté, nous a pardonnés et nous a donné son Fils unique pour nous enseigner, nous racheter et nous sauver.

Le Précurseur. — Jean parle du Précurseur, qui doit préparer la voie et montrer le Libérateur promis. « *Il y eut un homme*, dit-il, *envoyé par Dieu, du nom de Jean. Cet homme vint en témoignage, pour rendre témoignage à la lumière, afin que tous crussent par lui*[3]. » La pénitence prêchée par le Précurseur, aidée par l'aveu des fautes et le baptême dans le Jourdain, est la préparation obligée pour tous ceux

1. Joa., I, 5.
2. *Eph.*, II, 3.
3. Joa., I, 6-7.

qui veulent recouvrer la vie. Aller à Celui qui sauve et béatifie, ne peut se faire sans avoir la conscience de sa misère et le désir d'en sortir.

« *Il n'était pas la lumière, mais il venait pour rendre témoignage à la lumière* [1]. » Les corps opaques, appelés de ce nom parce qu'ils ne sont point lumineux par eux-mêmes, peuvent être éclairés par les corps incandescents et transmettre la lumière qu'ils en reçoivent; comme les intelligences créées, sans posséder par elles-mêmes la sagesse, peuvent être éclairées par celle-ci et devenir sages à leur tour. C'est ainsi que le Précurseur, sans être la vérité, était éclairé par elle et la montrait aux hommes.

« *La vraie lumière*, continue saint Jean, *était celle qui éclaire tout homme venant en ce monde* [2]. » Elle éclaire, nous l'avons vu, soit en créant la raison, qui connaît les vérités de l'ordre naturel; soit en révélant les vérités de l'ordre divin, auxquelles la raison ne peut atteindre par elle-même. « Cette lumière, dit saint Augustin, était *le Verbe chez Dieu et Dieu lui-même*, car *Dieu est lumière sans mélange de ténèbres*. Il était, non la lumière matérielle, mais la spirituelle; et non la spirituelle provenant d'une autre, comme il est dit des Apô-

1. Joa., I, 8.
2. Joa., I, 9.

tres : « *Vous êtes la lumière du monde*, mais la lumière *qui éclaire tout homme venant en ce monde* [1]. »

« *Il était dans le monde*, » Celui qui est la vraie lumière, « *le monde a été fait par lui, et le monde ne l'a pas connu. Il est venu chez lui ; et les siens ne l'ont pas reçu* [2]. » Le Verbe était dans le monde comme Créateur du monde, chez lui par conséquent ; et il est venu dans le monde après la chute de l'homme, une seconde fois et d'une autre manière, pour nous racheter et nous sauver. Il suffit, dans le second avènement, qu'une partie des hommes ne l'ait point reçu pour autoriser l'évangéliste à dire que les « *siens ne l'ont pas reçu* », exprimant en ces termes sa douleur et son étonnement ; mais il sait que quelques-uns l'ont reçu, puisqu'il dit aussitôt qu' « *à tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de devenir les fils de Dieu* [3] », par adoption et à la ressemblance du Fils unique.

Mais pourquoi devenir les enfants de Dieu ?

1. Lumen hoc Verbum erat apud Deum. Sed et Deus erat Verbum. Deus autem « lumen est et tenebræ in eo non sunt ullæ (I Joa., I, 5) : lumen vera non corporale, sed spirituale : neque ita spirituale, ut illuminatione factum sit, quemadmodum dictum est apostolis : « Vos estis lumen mundi » (Mat., v, 14) ; sed lumen quod illuminat omnem hominem. » (*Trin.*, VII, 4.)

2. Joa., I, 10-11.

3. Joa., I, 12.

Parce qu'on ne peut posséder la vie de Dieu et jouir de son bonheur sans entrer dans sa famille. Cette vie et ce bonheur consistent en effet à connaître et à aimer Dieu, comme Dieu se connaît et s'aime; et pour cela il faut participer à la divine nature, devenir de même condition qu'elle, *consortes*, comme dit saint Pierre [1], afin de pouvoir en produire les actes. Or, ceci n'est au pouvoir d'aucune créature. Toute béatitude naturelle ne peut être qu'une image, une ressemblance de la vraie béatitude, que Dieu seul possède; et pour nous la faire partager, il faut qu'il nous adopte et nous élève jusqu'à lui.

Cette adoption, Dieu la propose à tous les hommes et ne l'impose à aucun. Elle n'a sa réalité et ses effets que par le concours des deux volontés : celle de Dieu qui la donne, celle de la créature raisonnable qui la reçoit. Jean le dit au même chapitre : « *A tous ceux qui l'ont reçu* (le Verbe) *il a donné le pouvoir de devenir fils de Dieu.* » Et comment devenir fils de Dieu? Jean le dit encore, puisqu'il ajoute qu'un tel pouvoir a été donné « *à ceux qui croient en son nom; qui ne sont point nés du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de la volonté de Dieu* [2] », car Dieu seul peut adopter.

1. *II Petri*, I, 4.
2. Joa., I, 12, 13.

Le Verbe fait chair. — Jean arrive au fait capital, le plus grand qui puisse exister, et qui est devenu la source unique de tout le divin répandu sur l'humanité; au mystère de l'Incarnation, en un mot, par lequel Dieu se fait homme, ce qui met le comble à tous ses bienfaits et répand sur toute la création un incomparable éclat. « *Et le Verbe a été fait chair et il a habité parmi nous. Nous avons vu sa gloire comme la gloire du Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité*[1]. » « *Il a été fait chair* » — σὰρξ ἐγένετο, — le texte dit simplement : « *Il est devenu chair*, » sans toucher à la cause efficiente. Si l'on veut indiquer cette dernière, il faut dire que les trois personnes divines se sont réunies pour créer la nature humaine et l'unir à la seule personne du Verbe; de sorte qu'on peut affirmer que le Verbe a été fait chair, et qu'il s'est fait chair. Il a été fait chair par le concours des deux autres personnes, et il s'est fait chair parce qu'il a librement et généreusement accepté pour sienne, la nature raisonnable créée par les trois personnes.

« L'acte de produire la nature humaine est commun aux trois personnes, dit saint Thomas; mais l'acte de terminer cette nature (pour la faire subsister) est propre à l'une d'elles et non aux

1. Joa., I, 14.

autres; de sorte que les trois personnes ont fait que cette nature fût unie à l'unique personne du Verbe[1]. »

Le Christ est donc le Verbe fait chair; Jean le prouve en montrant que le Sauveur des hommes réunit les deux natures, la divine et l'humaine, dans l'unique personne du Verbe. « Qu'est-ce que le Christ, demande saint Augustin à son peuple d'Hippone? Vous le savez, puisque je parle à des catholiques et que votre foi est droite. Le Christ n'est pas seulement le Verbe, ni seulement la chair; mais le Verbe fait chair pour habiter parmi nous. Je rappelle du Verbe ce que déjà vous en connaissez : « *Dans le principe était le Verbe, et le Verbe était chez Dieu et le Verbe était Dieu*[2]. » Ceci est l'égalité avec le Père. Mais *le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous*[3]. Le Père est plus grand que cette chair; de sorte que le Père est égal et plus grand : égal au Verbe, plus grand que la chair; égal à Celui par lequel il nous a créés, plus grand que celui qui a été fait homme pour nous[4]. »

1. « Id quod est actionis in assumptione, commune est tribus personis; sed id quod pertinet ad rationem termini, convenit ita uni personæ quod non alii. Tres enim personæ fecerunt ut humana natura uniretur uni personæ Filii. » (III, q. II, a. 4, c.)

2. Jon., I, 1.

3. Jon., I, 14.

4. « Quis namque sit Christus, catholicis loquor, nostis,

« *Il a habité parmi nous* », non seulement, dit encore saint Augustin, *parce que Dieu était en lui*, mais encore parce que lui-même était Dieu[1]. »

Le prologue s'achève en parlant de la gloire du Christ. Et *nous avons vu sa gloire*, dit saint Jean, *comme la gloire du Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité*[2]. Mais quelle gloire? Jean la détermine en disant qu'elle était « *comme la gloire du Fils unique du Père* » et la conjonction, comme — ὡς — n'est pas apposée pour diminuer la gloire essentielle du Verbe, la même que celle du Père, et qu'il possède éternellement avec lui[3]; mais pour indiquer la gloire qui rejaillit de la divinité du Sauveur sur

quia bene credidistis : non Verbum tantum, non caro tantum; sed Verbum caro factum est, ut habitaret in nobis. Recenseo de Verbo quod nostis : « In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum : » hic æqualitas cum Patre, « Sed Verbum caro factum est, et habitavit in nobis : » hac carne major est Pater. Ita Pater et æqualis, et major : æqualis Verbo, major carne; æqualis ei per quem fecit nos, major eo qui factus est propter nos. » (*In Joa.*, XVIII, 2.)

1. « Verbum caro factum est et habitavit in nobis : ut non solum Deus in illo esset, sed etiam ipse Deus esset. » (*In Ps.* LXVIII, sermo 1, 8.)

2. JOA., I, 14.

3. La gloire du Fils unique est la même que celle du Père. Le Fils la possède de toute éternité dans le sein du Père. C'est d'elle que dérive la gloire du Fils en tant qu'homme, gloire répandue sans mesure sur l'humanité du Sauveur; *parce que Dieu ne lui donne pas l'Esprit avec mesure*. (JOA., III, 34.)

son humanité; gloire que la souffrance a dû nécessairement voiler. Les expressions « *plein de grâce et de vérité* » font suffisamment comprendre ce que nous venons de dire, car, outre que Jean, ni aucun disciple, n'a contemplé en ce monde la gloire éternelle du Verbe, le Christ, en tant que Dieu, n'est pas seulement plein de grâce, il est la grâce elle-même; ni plein de vérité, mais la vérité même. Il s'agit donc, non de la source de toute gloire et de toute vérité; mais de la plus grande dérivation qui ait pu exister du divin sur la créature.

Cette dérivation, unique en tant qu'elle est dans le Christ, s'étend de lui à tous ses membres. L'Évangile le dit encore : « *Et nous avons tous reçu de sa plénitude* »; c'est-à-dire que les grâces accordées aux hommes, et qui vont se succédant les unes aux autres dans un ordre tellement admirable qu'il dépasse tout ce que nous pouvons comprendre, dérivent toutes de la plénitude qui est dans le Christ, comme les irradiations du soleil de ce monde éclairent et vivifient tout ce qui leur est soumis. Les justes de l'Ancien Testament étaient sauvés par leur foi dans le Christ à venir; ceux de la nouvelle alliance le sont par la même foi dans le Christ venu; la circons-

1. Joa., I, 16.

tance de temps ne change pas la nature de la foi nécessaire au salut.

Jean vient donc de nous donner l'idée que l'on doit se faire du Christ. Il est le Verbe fait chair ; par conséquent Dieu en même temps qu'homme : Dieu par la nature divine qu'il a toujours possédée, homme par la nature humaine qu'il a prise dans le temps. On ne peut concevoir autrement le plus grand fait accompli par Dieu ; l'œuvre inouïe, dont l'annonce remplit tout l'Ancien Testament, et la promulgation, tout le Nouveau. Saint Paul a raison de dire : « *Le Christ était hier, il est aujourd'hui et il sera dans les siècles des siècles* [1]. »

Cette définition du Christ, l'idée vraie que l'on doit en concevoir, emporte que l'on tienne compte de sa double nature, comme toute l'Écriture elle-même en tient compte. C'est ce que les Pères ont compris. « Le même Verbe, dit Albinus, lequel est avant toute créature, dont la naissance précède tout ce qui a été produit en dehors de Dieu, se fait chair et habite parmi nous ; c'est-à-dire, s'unit à l'homme, le dernier être créé, de telle sorte qu'il est avec lui et en lui l'un des nôtres, au point que l'on ne peut soustraire l'homme du Christ, ni méconnaître que le Christ

1. *Hebr.*, XIII, 8.

est Dieu. S'il n'est que ce qu'il était avant toute créature, l'homme est soustrait ; et s'il n'est qu'un homme, la divinité, qui est avant toute créature, lui est ôtée[1]. »

« Il est certain, d'après les oracles divins et la croyance catholique, dit saint Augustin, que Notre-Seigneur Jésus-Christ a deux naissances : l'une du Père, en dehors du temps, l'autre de sa Mère qui n'a pas connu l'homme. Et il est également certain qu'à ces deux naissances correspondent deux natures : celle de Dieu qu'il reçoit du Père, et celle de l'homme qu'il tient de sa Mère. Le voici donc, un et le même Dieu ; un et le même homme ; un et le même Fils, Jésus-Christ[2]. » La double naissance donne, au même et unique Christ, une double nature. Celui qui

1. « Verbum illud quod est ante omnem creaturam, et ideo primogenitus omnis creaturæ, caro fit et habitat in nobis : et sic cum illo et in illo habitat in nobis : hoc est absumit hominem, qui est post omnem creaturam : et sic cum illo et in illo habitat in nobis, ut neque homo Christo subtrahatur, neque divinitas negetur. Nam si tantummodo ante omnem creaturam est, homo in illo subtractus est : si autem tantummodo homo est, divinitas, quæ ante omnem creaturam est, interrupta est. » (Lib. *de Trin.*, 16.)

2. « Certum namque est Dominum Jesum Christum secundum catholicam fidem et præconia scripturarum, duas habere nativitates : unam de Patre sine tempore, alteram de matre sine virili conjunctione, et harum duarum nativitatum proprias habere naturas : Dei scilicet, qua de Patre natus est, et hominis qua est de matre progenitus : unus idemque Deus, unus idemque homo, unus idemque Jesus Christus. » (*Contra Felicem Urgelitanum*, lib. II, 1.)

est Dieu par son Père, est en même temps homme par sa Mère.

Saint Thomas parle comme l'Écriture et comme les Pères. « Il est manifeste, dit-il, que la foi catholique nous oblige à confesser deux natures dans le Christ : une nature divine parfaite, et une nature humaine parfaite, cette dernière comprenant une âme raisonnable et un corps humain ; et que ces deux natures sont unies en lui, non par la seule *inhabitation*, ni superficiellement, comme le vêtement est uni à l'homme qui le porte ; mais parce que ces deux natures ne constituent qu'une seule et même personne, qu'un seul et même sujet. Ce n'est que de cette manière qu'on peut sauvegarder ce que les Écritures enseignent touchant l'Incarnation. Dès lors, en effet, que la Sainte Écriture attribue indistinctement ce qui est de Dieu à cet homme, et ce qui est de cet homme à Dieu, il faut qu'il n'y ait qu'un sujet portant cette double attribution[1]. »

1. « Secundum catholicæ fidei traditionem, oportet dicere quod in Christo sit una natura divina perfecta et humana natura perfecta :... et quod hæ duæ naturæ unitæ sunt in Christo, non per solam inhabitationem, neque accidentali modo, ut homo unitur vestimento :... sed secundum unam hypostasim et suppositum unum. Hoc enim solummodo salvari possunt ea quæ in scripturis circa incarnationem traduntur. Cum enim scriptura indistincte quæ sunt Dei homini illi attribuat et quæ sunt illius hominis Deo, oportet unum et eumdem esse de quo utraque dicantur. » (*C. G.*, IV, 39, *Ex supradictis.*)

L'Écriture Sainte, dans le langage de saint Thomas, veut dire la parole même de Dieu, qu'elle contient effectivement puisqu'elle en est l'expression. C'est donc Dieu même qui attribue au Christ ce qui est de Dieu et ce qui est de l'homme ; au point que l'on ne peut voir dans le Christ qu'un seul sujet d'attribution. Comment une même personne, un même sujet, un même être, peut-il devenir le sujet d'attributions si opposées que le sont les propriétés divines et les propriétés humaines? Cela serait impossible, s'il n'y avait deux natures dans le Christ, la divine et l'humaine, unies dans l'unique personne du Verbe ; à la ressemblance de l'homme qui est à la fois esprit et corps, ange et animal, par la réunion des deux natures qui le composent dans l'unité de son être et de sa personne. C'est l'explication que donne saint Thomas quand il dit :

« Les opposés ne peuvent se vérifier d'un même sujet sous le même rapport. Or les propriétés divines et les propriétés humaines s'opposent. Souffrir, par exemple, est l'opposé d'être impassible ; mourir, l'opposé d'être immortel, et choses semblables. Il faut donc que ce soit sous des rapports différents que les propriétés divines et les propriétés humaines conviennent au Christ. De sorte que, lorsqu'il s'agit du sujet d'attribution, aucune distinction n'est à faire, l'unité

s'impose. Mais la distinction devient nécessaire quand il s'agit de la raison en vertu de laquelle on attribue. C'est en effet grâce à sa nature, que les propriétés naturelles d'un être quelconque conviennent à cet être : une pierre tombe vers le centre de la terre à raison de son poids naturel. Si donc les propriétés divines et les propriétés humaines sont attribuées au Christ sous des rapports différents, il faut qu'il y ait dans le Christ deux natures sans confusion, sans mélange [1]. » La raison vient d'en être donnée; il le faut parce que les propriétés naturelles d'un être ne sauraient lui convenir que grâce à sa nature; et si cet être possède au même titre des propriétés différentes et opposées, c'est qu'il possède deux natures opposées et différentes qui soutiennent ces propriétés [1].

Mais l'unité de personne, dans le Christ, s'impose aussi rigoureusement que la dualité des natures. Saint Thomas le dit encore : « Puisque d'une part, l'être auquel sont attribuées les propriétés qui lui sont naturelles appartient à la ca-

1. Les savants sont d'accord pour reconnaître qu'il n'existe dans la nature que des unités, ou individualités d'espèces et de propriétés différentes; et les métaphysiciens, jetant un regard sur l'universalité des êtres, voient de leur côté qu'il n'existe que des substances et des accidents, des êtres et des manières d'être; or les substances ou unités sont les sujets d'attribution, et les propriétés ou manières d'être sont les attributions elles-mêmes.

tégorie des substances et n'est autre que la personne ou le sujet en qui cette nature est concrétée ; et que, d'autre part, on ne peut diviser, dans le Christ, le sujet auquel sont attribuées les propriétés divines et les propriétés humaines, il est nécessaire de dire que le Christ est une seule et même personne, un seul et même objet de la nature humaine et de la divine. De sorte que l'on attribue, avec vérité et dans le sens propre, à cet homme les propriétés divines, parce que cet homme emporte (et désigne) le sujet non seulement de la nature humaine, mais aussi de la nature divine; et, réciproquement, le Verbe reçoit pour attributs les propriétés humaines du moment qu'il a uni une nature humaine à sa personne [1]. »

Dieu parlant aux hommes dans le langage qui leur est propre, n'a point pour cela blessé la

1. « Sed quia opposita de eodem secundum idem dici vere non possunt, divina autem et humana quæ de Christo dicuntur oppositionem habent, utpote passum et impassibile, mortuum et immortale, et cætera hujusmodi, necesse est quod secundum aliud, divina et humana prædicentur de Christo. Sic igitur, quantum ad id de quo utraque prædicantur, non est distinctio facienda, sed invenitur unitas : quantum autem ad id secundum quod prædicantur, distinctio est facienda. Naturales autem proprietates prædicantur de unoquoque secundum ejus naturam, sicut de hoc lapide ferri deorsum secundum naturam gravitatis. Quum igitur aliud et aliud sit secundum quod divina et humana prædicantur de Christo necesse est dicere in Christo esse duas naturas inconfusas et impermixtas.

« Id autem de quo prædicantur proprietates naturales secundum naturam propriam ad genus substantiæ pertinen-

vérité. Si donc il attribue au Verbe incarné, à son Fils fait homme, et cela sans distinction de sujet, les propriétés divines et les propriétés humaines, c'est que véritablement le Christ possède, dans l'unité de sa personne, les deux natures, la divine et l'humaine, d'où proviennent ces propriétés.

Les Conciles et les Symboles. — Comme confirmation de la bonne interprétation des paroles révélées, saint Thomas cite les conciles et les symboles de l'Église. Le concile œcuménique de Chalcédoine exprime en ces termes sa foi à l'Incarnation : « Nous confessons que le Fils unique de Dieu, venu aux derniers jours, doit être reconnu comme possédant deux natures, sans confusion, sans changement, inséparablement unies, et que cette union n'altère jamais la différence des natures [1]. »

tem est hypostasis et suppositum illius naturæ. Quia igitur indistinctum est et unum id de quo humana et divina prædicantur in Christo, necesse est dicere Christum esse unam hypostasim et unum suppositum humanæ et divinæ naturæ. Sic enim vere et proprie de homine illo prædicabuntur divina, secundum hoc quod homo ille importat suppositum, non solum humanæ naturæ, sed divinæ et e converso de Verbo Dei prædicantur humana, in quantum est suppositum humanæ naturæ. » (*C. G.*, IV, 39, *Quum enim.*)

1. « Confitemur in novissimis diebus Filium Dei unigenitum in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, nunquam sublata differentia naturarum propter unionem. » (III, q. xi, a. 1, *Sed cont.*)

L'union des natures est substantielle, non accidentelle, ainsi que le définit le concile d'Éphèse : « Si quelqu'un, dans le Christ qui est un, divise les substances après l'union, ne les considérant qu'accidentellement unies, en vertu d'une certaine dignité, autorité ou puissance, et non réellement unies comme les parties substantielles d'un même être, qu'il soit anathème [1]. »

L'union se fait dans la personne, c'est le même concile qui le définit : « Si quelqu'un partage et attribue à deux personnes ou à deux subsistants, les paroles que les évangélistes, les écrits apostoliques, les saints docteurs ont dites du Christ et celles qu'il a dites de lui-même, et applique les unes comme convenant spécialement à un homme distinct du Verbe de Dieu, et les autres comme s'adressant uniquement à Dieu, qu'il soit anathème [2]. »

N'oublions pas que nous ne sommes encore que dans l'exposé de la foi, et non dans son explication devant la raison humaine ; l'expli-

1. Cité par S. Thomas, III, q. II, a. 3, c.

2. « Si quis personis duabus, vel substantiis eas quæ sunt in evangelicis et apostolicis scripturis, partitur voces, aut de Christo a sanctis dictas, aut ab ipso de se, ut quasdam quidem velut homini præter illud ex Deo Verbum specialiter intellecto, applicat; quasdam vero, velut Deo decibiles, soli, ex Deo Patre Verbo, anathema sit. » (Conc. Eph., c. IV.)

cation ne viendra que plus tard. Les autorités précisent et déterminent la foi ; elles n'en donnent pas encore la convenance, ou rationalité. Les connaître est utile comme préambule aux développements qui peuvent suivre.

Symboles de la foi. — Nous citerons encore les Credo ou symboles de la foi. Celui qu'on appelle le symbole *des Apôtres* est dans la bouche de tous les chrétiens. Après avoir dit : « Je crois en Dieu, le Père tout-puissant », il ajoute : « et en Jésus-Christ, son Fils unique, Notre-Seigneur, né de la Vierge Marie. » La suite rappelle les principaux mystères de la vie du Christ : l'unité de sa personne et la dualité des natures y sont parfaitement exprimées.

Le Credo de la Messe, tiré du concile de Constantinople, est plus explicite : « Je crois en un seul Dieu, Père tout-puissant, Créateur du ciel et de la terre, de toutes les choses, visibles et invisibles ; et en Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, né du Père avant tous les siècles ; Dieu de Dieu, lumière de lumière ; Dieu vrai, de Dieu vrai, engendré et non fait. Qui, à cause de nous, hommes, et à cause de notre salut, est descendu des cieux, a été incarné par le Saint-Esprit dans le sein de la Vierge Marie, et a été fait homme. »

« La foi véritable, dit le grand symbole de saint Athanase, demande que nous croyions et que nous confessions que Notre-Seigneur Jésus-Christ est à la fois Dieu et homme : Dieu, de la substance du Père qui l'engendre avant tous les siècles; homme, de la substance de sa mère qui l'a fait naître dans le temps ; Dieu parfait et homme parfait, ayant une âme raisonnable et un corps humain. »

CHAPITRE II

Les hérésies touchant l'Incarnation.

δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις εἶναι.
(*I Cor.*, XI, 19.)

Nature de l'hérésie. — Pourquoi Dieu permet l'hérésie. — Les hérésies qui ont défiguré l'Incarnation. — Classement de ces hérésies. — Hérésies contre la filiation divine du Christ. — Sabellius.

Nature de l'hérésie. — L'hérésie est une erreur; c'est-à-dire, une vérité dont on abuse, dit Bossuet, comme le mal est un bien défectueux qui n'a pas la perfection qu'il doit avoir. Tel est le genre auquel se rattache l'hérésie. Il faut ajouter qu'elle est une erreur en matière de foi, si l'on veut avoir sa qualité spécifique et, par là, sa véritable nature. « Les hérésies, qui enlacent les âmes et les précipitent dans l'abîme, dit saint Augustin, proviennent d'une mauvaise interprétation des excellentes Écritures et de l'audace insensée d'ériger

en dogme ce que l'on a mal compris [1]. »

Si toute hérésie est une erreur, la réciproque n'est pas vraie : toute erreur n'est pas une hérésie. Une faute d'orthographe, un fait controuvé, une date inexacte, sont des erreurs et non des hérésies. Les Juifs qui ont rejeté le Christ, qui l'ont condamné à mort, attaché à une croix, sont des adversaires, des ennemis, des bourreaux, et ne sont pas des hérétiques. Les Gentils, qui n'ont pas connu le Sauveur, assis qu'ils étaient dans l'ombre de la mort, ne sauraient être taxés d'hérésie, parce que rien de la vérité divine n'a brillé à leurs yeux; il en est de même de ceux qui repoussent toute vérité surnaturelle soit de propos délibéré, soit par ignorance; on ne dira pas que les rationalistes sont hérétiques; ils ne défigurent pas la foi, ils la rejettent complètement. Leur état ne peut être que plus déplorable, puisque le chemin vers le salut leur est complètement inconnu.

L'hérétique est encore chrétien, ou veut l'être, car il admet quelque chose de la vérité révélée, mais en la blessant, puisqu'il ne la reçoit pas telle qu'elle est, mais telle qu'il la conçoit dans l'é-

1. « Neque enim natæ sunt hereses, et quædam dogmata perversitatis illaqueantia animas et in profundum præcipitantia, nisi dum Scripturæ bonæ intelligentur non bene; et quod in eis non bene intelligitur, etiam temere et audacter asseritur. » (*In Joa.*, XVIII, 1.)

troitesse et l'orgueil de son esprit. Il substitue son sens propre au sens de la divine parole. La foi est une et n'admet pas diverses interprétations, parce qu'il n'y a qu'une manière de posséder la vérité divine, c'est de l'accepter telle que Dieu la possède lui-même et qu'il la fait connaître. Mais si la foi est une, l'hérésie est multiple; un seul chemin conduit au vrai, tandis qu'une infinité en détourne.

La foi est le plus précieux et le plus grand don fait par Dieu aux hommes, puisqu'elle introduit dans le monde divin et donne l'éternelle vie; mais elle ne peut accomplir une œuvre si extraordinaire si elle n'est reçue dans l'âme et n'y demeure intègre. Rejeter une seule vérité de foi, c'est les rejeter toutes, car c'est nier l'autorité qui les rend croyables; de là le soin que nous devons prendre de ne méconnaître aucune vérité révélée. Admise dans le cœur, la foi justifie parce qu'elle élève à la hauteur où Dieu nous appelle. Elle justifie et ne peut rester inerte : au contraire, elle enflamme et gouverne toute notre activité et va grandissant jusqu'à la vision béatifique. On ne peut jamais assez croire au Sauveur, c'est une parole de saint Augustin, comme on ne peut jamais assez espérer en lui, ni assez l'aimer. « *Tout est possible à celui qui croit* », disait le Christ à ce père qui demandait la guérison de

son enfant, et le père de répondre : « *Je crois, Seigneur, secourez-moi contre mon incrédulité* [1]. » Tant que nous serons sur la terre, il y aura toujours en nous un fonds d'incrédulité et de tiédeur à faire disparaître avec le secours de Dieu [2].

« *Il faut qu'il y ait même des hérésies,* » dit saint Paul ; il en donne la raison : « *afin que ceux qui sont approuvés apparaissent* », soient mis en évidence « *au milieu de vous* » [3]. Il en est des hérésies comme des scandales [4], inévitables à cause de la fragilité humaine, et que Dieu permet pour le bien des élus. « *Celui qui n'a pas été tenté, que sait-il ?* » dit l'Écriture. L'orage qui s'abat sur la forêt fait tomber le bois mort et permet au vivant de mieux pousser. La vertu, dit Pindare, croît comme la plante sous l'intempérie des saisons ; et la foi est la première des vertus données par Dieu à l'âme chrétienne.

« Beaucoup de vérités de la foi catholique, dit saint Augustin, mises en question par l'inquiète incrédulité des hérétiques, ont demandé

1. Marc., ix, 22-23.
2. « Fac me tibi semper magis credere, in te spem habere, te diligere. » (S. Thomas, dans l'*Adoro te.*)
3. *I Cor.*, xi, 19.
4. Luc., xvii, 1.
5. *Eccli.*, xxxiv, 9.

pour être défendues, une étude plus diligente, une conception plus nette, un enseignement plus assidu; de sorte que la controverse soulevée par l'adversaire, a été l'occasion d'une connaissance plus parfaite de ces vérités[1]. » « Les saintes Écritures, dit-il encore ailleurs, contiennent beaucoup de sens cachés, qu'un petit nombre d'intelligences connaît, et qui ne sont jamais si heureusement trouvés, ni si bien compris, que lorsqu'il s'agit de répondre aux assertions des hérétiques. C'est alors que ceux qui négligent d'étudier la doctrine sont tirés de leur sommeil, et font diligence pour réfuter les adversaires. Combien de témoignages n'a-t-on pas trouvés dans les Écritures attestant, contre Photius, que le Christ est Dieu; contre Maniché, qu'il est homme; prouvant à Sabellius la trinité des personnes, et montrant aux Ariens, aux Eunomiens, aux Macédoniens l'unité de la divine substance[2]! »

1. « Multa ad fidem catholicam pertinentia, dum hæreticorum callida inquisitione agitantur, ut adversus eos defenderi possent, et considerantur diligentius, et intelliguntur clarius, et instantius prædicantur, et ab adversario mota questio, discendi extitit occasio. » (*Civ.*, XVI, 2.)

2. « Multi enim sensus Scripturarum sanctarum latent, et paucis intelligioribus noti sunt; nec asseruntur commodius et acceptabilius, nisi cum respondendi hæreticis cura compellit. Tunc enim etiam qui negligunt studia doctrinæ, sopore discusso ad audiendi excitantur diligentiam, ut adversarii refellantur. Denique quam multi Scripturarum sanctarum sensus de Christo Deo asserti sunt contra Photi-

« Certains hommes, dit à son tour saint Thomas, dépravant le sens des Écritures touchant la divinité et l'humanité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, en ontpris une idée fausse [1] », ce qui revient à se mettre complètement en dehors du chemin qui conduit à la vie.

Connaître les hérésies qui se sont attaquées au Christ, et voir comment elles sont en opposition avec les données de la foi, est utile pour prendre du Sauveur la notion que nous devons en avoir; mais cela devient indispensable lorsqu'il s'agit de construire la théologie du Christ; c'est-à-dire, de venger le mystère de l'Incarnation des fausses acceptions qu'il rencontre dans la pensée humaine, et de le présenter le plus convenablement possible à la croyance des hommes. Les chapitres qui traitent des hérésies, sont donc la suite naturelle du précédent. Ils forment encore un exposé des principes sur lesquels repose la foi au Christ; principes définis et placés au-dessus de toute controverse. C'est comme un second enseignement des vérités

num! quam multi de homine Christo contra Manichæum! quam multi de Trinitate contra Sabellium! quam multi de unitate Trinitatis contra Arianos, Eunomianos, Macedonianos! » (*In Ps.* LXVII, 39.)

1. « Quidam scripturarum sensum depravantes, circa Domini nostri Jesus Christi divinitatem et humanitatem, perversum sensum conceperunt. » (*C. G.*, IV, 28, *Quidam.*)

révélées qui, bien qu'indirectement présenté, ne laisse plus rien à l'arbitraire.

Salomon, dans sa sagesse, a consacré sept ans à la taille des pierres et des bois qui devaient servir à la construction du temple de Jérusalem; de sorte que celui-ci a été bâti sans que l'on entendît un coup de marteau; la sainteté de l'édifice s'en est trouvée augmentée. Les théologiens n'ont pas à préparer les matériaux qu'ils emploient ; l'Église les leur donne tout préparés par ses définitions et par la crédibilité des paroles révélées. Les docteurs n'ont plus qu'à les placer sans bruit dans l'harmonieux édifice de la science sacrée. Ce n'est donc pas seulement l'intérêt historique qui nous soutient dans l'exposé des hérésies touchant l'Incarnation; c'est encore l'heureuse conviction que nous sommes assurés du sens qu'il faut donner aux textes de la révélation.

Exposer la liste complète des hérésies qui se sont élevées au sujet de l'Incarnation, n'est pas nécessaire et serait même superflu. Les fausses acceptions de la parole de Dieu, en vertu desquelles l'hérétique dénature le sens légitime de cette parole, sont en nombre limité. Elles vont se répétant les unes après les autres, et se renouvelant dans un cercle que le côté fini de l'esprit humain ne lui permet pas de franchir. « *Rien*

de nouveau sous le soleil, » dit l'Ecclésiaste[1], il suffit donc de prendre connaissance des hérésies qui se sont produites dès l'origine, jusqu'à la définition par l'Église de ce que l'on doit croire touchant l'Incarnation du Fils de Dieu; celles qui suivent ne sont plus que leur répétition.

Classement de ces hérésies. — Ces hérésies se groupent naturellement en trois catégories : celles qui se sont attaquées à la divinité du Christ, ce sont les plus graves; celles qui ont nié, en tout ou en partie, son humanité; celles enfin qui ont méconnu le lien qui unit les deux natures. Puisque, d'après la définition, le Christ est Dieu en même temps qu'homme, il possède la nature divine et la nature humaine dans l'unité de son être personnel; il est Fils de Dieu et Fils de l'homme. Il faut donc montrer que ceux qui ont nié l'un ou l'autre de ces trois points, ont altéré la foi et ignoré ce que le Christ est véritablement.

Hérésies contre la filiation divine du Christ. — Pour réfuter les hérésies soulevées contre la filiation divine du Sauveur, saint Thomas établit en premier lieu qu'il y a génération, c'est-à-dire paternité et filiation en Dieu. Voici ses paroles :

1. *Eccle.*, I, 10.

« Le principe de notre étude consistera à remonter jusqu'au mystère de la génération divine. Nous citerons d'abord ce que les documents de la sainte Écriture nous obligent d'admettre ; après quoi, nous exposerons les arguments que l'infidélité a produits contre la vérité de la foi ; et nous obtiendrons, par leur réfutation, le but que nous nous sommes proposé [1]. » C'est ainsi que le grand Docteur continue l'exposé de la foi au Christ, puis qu'il confirme, en leur donnant leur vrai sens, les témoignages de la divinité du Sauveur. La marche est d'une incontestable sûreté ; on ne peut connaître la vraie figure du Rédempteur qu'en recueillant les traits que le ciel en a révélés avant sa venue, et ceux que les auteurs sacrés ont gravés dans leur mémoire alors qu'il était sur la terre.

Rien dans la création n'a trait à la divine génération du Verbe, au point de la faire connaître telle qu'elle est, puisque la création est l'œuvre des trois personnes réunies, et n'appartient pas à l'une plutôt qu'à l'autre. Mais les documents révélés ne laissent aucun doute touchant sa réalité.

1. « Principium autem considerationis a secreto divinæ generationis sumentes, quid de ea secundum sacræ Scripturæ documenta teneri debeat præmittamus ; dehinc vero ad quæ contra veritatem fidei infidelitas adinvenit argumenta ponamus : quorum solutione subjecta hujus considerationis propositum consequemur. » (*C. G.*, IV, 2, *Prin.*)

« La sainte Écriture, en effet, nous livre le secret de ce qui se passe au sein de Dieu, sous les noms de paternité et de filiation. Elle atteste que Jésus-Christ est Fils de Dieu, ainsi qu'il est si fréquemment écrit, dans le Nouveau Testament : « *Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père; et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils*[1]. » Marc ouvre son évangile par ces mots : « *Commencement de l'évangile de Jésus-Christ, Fils de Dieu*[2]. » Jean, plus que les autres, intercale dans son récit les noms de père et de fils. « *Le Père,* dit-il, *aime le Fils et a tout mis dans sa main*[3]. » « *Comme le Père ressuscite et vivifie, le Fils semblablement vivifie qui il veut* [4]. » Saint Paul, de son côté, a souvent de telles expressions : Il dit aux Romains qu' « *il a été séparé pour annoncer l'évangile que Dieu avait promis à ses prophètes, dans les saintes Écritures, concernant son Fils* [5]. » Et aux Hébreux : « *Dieu qui a souvent, dans le passé et de tant de manières, parlé aux Pères par les prophètes, nous a dernièrement, ces jours-ci, parlé par son Fils* [6]. »

1. Mat., xi, 27.
2. Marc, 1, 2.
3. Joa., iii, 35.
4. Joa., v, 21.
5. *Rom.*, i, 2-3.
6. *Hebr.*, 1 et 2. « Tradit igitur nobis sacra Scriptura in

Les expressions de Père et de Fils appliquées à Dieu, ne sont pas absentes de l'Ancien Testament, bien qu'elles s'y rencontrent moins souvent. « *Quel est le nom de Dieu*, est-il dit dans les *Proverbes*, *et quel est le nom de son Fils, si vous le savez*[1] ? » Également dans les *Psaumes* : « *Le Seigneur m'a dit : Vous êtes mon Fils*[2]. » Et ailleurs : « *Il m'invoquera*, en ces termes : *vous êtes mon Père*[3]. » Bien que ces paroles conviennent de quelque manière à David et à Salomon, le contexte montre qu'elles ont un sens qui dépasse toute paternité et toute filiation créées. Après avoir dit, en effet : « *Vous êtes mon Fils*, » Dieu ajoute : « *Je vous donnerai les nations en héritage, et comme patrimoine tous les*

divinis paternitatis et filiationis nomina, Jesum Christum Filium Dei contestans, quod in scriptura N. T. frequentissime invenitur. Dicitur enim (Mat., xi, 27) : *Nemo novit Filium, nisi Pater, neque Patrem quis novit, nisi Filius.* Adhuc Marcus suum evangelium incipit dicens : *Initium evangelii Jesu Christi, Filius Dei.* Joannes etiam evangelista hoc frequenter ostendit; dicitur enim (Joa., iii, 35) : *Pater diligit Filium; et omnia dedit in manu ejus;* et (Joa., v, 21) : *Sicut Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat.* Paulus etiam apostolus hæc verba frequenter interserit; dicit enim (ad *Rom.*, i, 1) : *Segregatus in evangelium Dei, quod ante promiserat per prophetas suos in Scripturis sanctis, de Filio suo;* et (*Heb.*, i, 1) : *Multifariam, multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio.* » (*C. G.*, IV, 2, *Tradit.*)

1. *Prov.*, xxx, 4.
2. *Ps.* ii, 7.
3. *Ps.* lxxxviii, 27.

confins de la terre[1]. » Si grand qu'ait été le royaume que Salomon reçut de son Père, il ne s'est pas étendu à toutes les nations contemporaines, moins encore à toutes celles que comprend le genre humain. Il en est de même du passage où il est dit : « *Il m'invoquera*[2] », car le Père répond à la prière de son Fils par cette assurance : « *J'étendrai sa postérité au siècle du siècle, et je donnerai à son trône des jours semblables aux jours du ciel*[3] » ; c'est-à-dire éternels, ce qui ne peut s'entendre d'aucun souverain de la terre[4].

« Il faut considérer, continue saint Thomas, que les noms de Père et de Fils supposent qu'il y a génération en Dieu ; et l'Écriture n'a pas oublié de parler de la divine génération. En effet, le passage où il est dit : « *Vous êtes mon Fils* », est suivi de ces mots : « *Aujourd'hui* (dans le jour éternel), *je vous ai engendré*[5]. » Parlant de lui-même, Dieu dit dans Isaïe : « *Moi qui fais que les autres enfantent, n'enfanterai-je pas*[6] ? Cela ne peut être. Celui, en effet, de qui tous les pères tiennent leur fécon-

1. *Ps.* II, 7.
2. *Ps.* LXXXVIII, 30.
3. *Ibid.*
4. *C. G.*, IV, 2, *Tradit.*
5. *Ps.* II, 7.
6. *Isa.*, LXVI, 9.

dité, ne peut manquer de fécondité, ou n'avoir qu'une apparente fécondité. C'est le contraire qui est vrai. La raison sait parfaitement qu'il faut placer en Dieu la cause éminente de toute la fécondité départie aux créatures, puisque c'est de lui que ces dernières tiennent leur être et leur activité. Le texte d'Isaïe le prouve suffisamment et saint Paul l'enseigne en propres termes : « *C'est du Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, dit-il, *que toute paternité est nommée au ciel et sur la terre*[1] ; » parce que c'est de lui qu'elle tient sa réalité[2]. »

L'Écriture donne encore le nom de père à Dieu, pour faire comprendre que c'est lui qui a créé toutes choses. « *Quel est*, demande Job, *le père de la pluie? qui a engendré les gouttes de la rosée...? du sein de qui la glace est-elle sortie, et qui a produit la gelée du ciel*[3] ? » Chacun est père de ses œuvres, au degré où celles-ci ont de l'être, et personne n'est père autant que celui qui a tout tiré du néant[4].

Mais de peur, dit saint Thomas, qu'on ne rapporte qu'à l'énergie créatrice les noms de paternité, de filiation et de génération donnés

1, *Eph.*, III, 15.
2. *C. G.*, IV. 2, *Quia*.
3. XXXVIII, 28.
4. *C. G.*, IV, 3, *Consider*.

à Dieu, l'Écriture ajoute avec la même autorité, que celui qu'elle appelle Fils et engendré, elle le nomme aussi Dieu, pour montrer qu'il est par sa génération plus qu'une créature. Elle dit, en effet : « *Dans le principe était le Verbe, et le Verbe était chez Dieu, et le Verbe était Dieu*[1]. » « *Dans le principe* », avant que rien ne fût créé; et il ajoute que « *tout a été créé par lui*[2]. » Il ne pouvait donc pas être créé, comme nous l'avons dit, puisque alors quelque chose eût été fait sans lui. Jean s'exprime le plus clairement possible, et l'on comprend que saint Paul donne au Christ le nom même de Dieu. « *La bénignité*, dit-il, *et l'humanité de Dieu Notre-Seigneur sont apparues*[3] ». Ce que saint Pierre, instruit par le Père, avait proclamé dans la confession de la divinité de son Maître par ces mots : « *Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant*[4] ». L'Ancien Testament a lui-même annoncé par Isaïe la divinité de l'enfant qui devait naître de la Vierge, puisqu'il l'appelle *Dieu*[5].

Avant de passer à la critique des hérésies soulevées contre la divinité du Christ, l'angélique docteur fait cette réflexion : « Des hommes per-

1. Joa., I, 1.
2. Joa., I, 3.
3. *Tit.*, III, 4.
4. Mat., XVI, 16.
5. *Isa.*, IX, 6.

vers, dit-il, ont eu la présomption de mesurer aux proportions de leur sens propre les vérités de la doctrine surnaturelle, et ils n'ont pu que tomber dans des opinions fausses et contradictoires[1]. » Comment l'homme, en effet, peut-il se prononcer sur ce qui le dépasse sans s'exposer à l'erreur? Il n'a qu'un moyen de connaître la vérité divine, c'est de l'accepter par la foi telle que Dieu la révèle.

Ébion et Cérinthe. — Les plus anciens détracteurs de la divinité du Christ furent Ébion et Cérinthe. Le premier, Ébion, prêcha sa doctrine l'an 72, à Pella où les fidèles de Jérusalem s'étaient retirés, sur l'invitation du Maître, afin d'éviter les horreurs du siège. Il a donné son nom, qui veut dire pauvre, à la secte des Ébionites, ou pauvres de Jésus-Christ. Cérinthe appartient aussi au premier siècle de l'Église. Il fut disciple de Simon le Mage, dont il partagea les égarements.

Paul de Samosate. — L'hérésie d'Ébion et de Cérinthe a été renouvelée par Paul de Samosate, ainsi appelé de la ville de ce nom. Paul fut évêque

1. « Hujus autem doctrinæ veritatem quidam perversi homines suo sensu metiri præsumentes vanas et varias opiniones conceperunt. » (*C. G.*, IV, 4, *Hujus.*)

d'Antioche en 262 et déposé par un concile tenu dans cette ville, l'an 270.

Photin. — Mais le grand adversaire de la divinité du Christ a été Photin, natif d'Ancyre et évêque de la petite ville de Sirmich en Panonie. Il recueillit, organisa et confirma l'hérésie de ses prédécesseurs, qui de son nom s'appelèrent Photiniens. D'après lui, comme d'après Paul de Samosate, Jésus-Christ est incontestablement homme, mais n'est pas Dieu. Sa qualité de Christ, c'est-à-dire de consacré, ne date même que du baptême dans le Jourdain, quand l'Esprit-Saint descendit sur lui. Photin fut condamné par le concile de Milan, tenu en 351. Il mourut l'an 376.

Eunomius. — Il faut ajouter à ces noms celui d'Eunomius, évêque de Cyzique. Ce peu modeste hérésiarque se vantait de connaître Dieu, aussi bien que Dieu se connaît lui-même. Il osait dire que le Fils n'était Dieu que de nom, sans l'être par nature. Il était devenu Dieu par ses actions et par ses vertus, supérieures à toutes les actions et à toutes les vertus humaines. Baronius parle d'Eunomius à l'an 356 de ses Annales.

Quelques-uns de ces hérétiques, dit saint Thomas, s'autorisent des passages de l'Écriture où le nom de fils est donné à ceux que la

grâce sanctifie, pour soutenir que Dieu n'a pas un autre fils. Les fils d'adoption leur font méconnaître le Fils par nature Voici ces passages :

« *A tous ceux qui l'ont reçu,* dit saint Jean, *il leur a donné de pouvoir devenir les fils de Dieu*[1]. » Et ailleurs : « *L'Esprit-Saint rend témoignage à notre esprit que nous sommes les fils de Dieu*[2]. » Et encore : « *Voyez quelle charité le Père a eue pour nous, au point de nous appeler fils de Dieu et que nous le soyons véritablement*[3]. » L'Écriture va même jusqu'à nous faire naître de Dieu : « *Sa bienveillance,* dit saint Jacques, *nous a engendrés dans son Verbe de vérité*[4]. » Et saint Jean : « *Celui qui est né de Dieu ne pèche pas, parce que la race de Dieu est en lui*[5]. » Ce qui est plus étonnant encore, c'est de nous appeler dieux : « *J'ai dit : Vous êtes des dieux, et tous fils du Très-Haut*[6], » paroles que le Christ a confirmées pendant sa mission terrestre.

Ces hérétiques appliquent particulièrement au Christ le passage de saint Matthieu, où il est dit : « *Toute puissance m'a été donnée dans*

1. Joa., I, 12.
2. *Rom.*, VIII, 16.
3. *I Joa.*, III, 1.
4. *Jac.*, I, 18.
5. *I Joa.*, III, 9.
6. *Ps.* LXXXI, 6.

le ciel et sur la terre[1], et ils soutiennent que si le Christ est Dieu, il n'a pas à recevoir la toute-puissance dans le temps ; il la possède dès l'éternité. Saint Paul dit de son côté, qu'*il est né de la race de David et qu'il a été prédestiné Fils de Dieu*[2]. » Celui qui est né et a été prédestiné, ne semble pas éternel. Ils citent encore le passage aux Philippiens, où sont rappelés les abaissements du Christ ; et celui des *Actes* dans lequel saint Pierre dit : « *Que toute la maison d'Israël sache indubitablement que Dieu a fait Seigneur et Christ ce Jésus, que vous, vous avez crucifié*[3]. » Il semble donc n'être devenu Dieu que dans le temps et non par une éternelle naissance.

Enfin, les détracteurs de la divinité du Christ apportent encore à l'appui de leur sentiment tout ce que les Écritures attribuent au Sauveur, et ne semble pas convenir à Dieu : « Qu'une femme l'a porté, qu'il a grandi en âge et en sagesse, éprouvé la faim, la fatigue, qu'il a été sujet à la mort, qu'il a constamment progressé, reconnu son ignorance du jour où le jugement aura lieu, que les terreurs de la mort l'ont assailli, et qu'il a ressenti beaucoup d'autres dé-

1. Mat., xxviii, 18.
2. *Rom.*, i, 3-4.
3. *Act.*, ii, 36.

faillances impossibles en Dieu[1]; » d'où la conclusion, que c'est par son mérite et par faveur qu'il est arrivé à la dignité de Dieu, et non parce que déjà il était Dieu.

Réponse. - « Mais ceux qui considèrent avec soin les paroles de la sainte Écriture alléguées par ces hommes pour appuyer leur sentiment, voient parfaitement qu'elles n'ont pas le sens qu'ils prétendent leur attribuer[2] », ce que le grand Théologien démontre en rappelant les textes sacrés qui prouvent la divinité du Christ; et cette divinité établie fait voir le sens que l'on doit attacher aux paroles dont les hérétiques abusent.

Salomon met dans la bouche de la Sagesse, qui est le Verbe de Dieu, ces expressions : « *Les abîmes n'existaient pas encore, que déjà j'étais conçue*[3] ». Si la Sagesse substantielle était avant toute création matérielle, ce n'est point par sa naissance de la Vierge que le Fils de Dieu a commencé d'exister. Nos adversaires, il est vrai, s'efforcent de détourner ces paroles de leur sens véritable, en disant qu'elles désignent seulement la prédestination en vertu de laquelle il était arrêté que le Fils de Dieu naîtrait

1. *C. G.*, IV, 4, *Adducunt.*
2. *Ibid.*, *Diligenter.*
3. *Prov.*, VIII, 24.

de la femme. Mais Salomon, faisant toujours parler la Sagesse, ajoute : « *Quand Dieu posait les fondements de la terre, j'étais avec lui, ordonnant toutes choses*[1]. » Or il ne suffit pas d'être prédestiné pour agir, il faut de plus réellement exister. Le Verbe était donc dans l'éternel principe et n'a pas eu besoin de prédestination pour exister, selon ce que dit saint Jean : « *Le Verbe était dans le principe; il était en Dieu et Dieu lui-même, Tout a été fait par lui, et rien de ce qui a été fait, ne l'a été sans lui*[2].

Il est dit également du Fils de Dieu : « *Personne ne monte au ciel que celui qui est descendu du ciel*[3] » ; et plus loin : « *Je suis descendu du ciel, non pour faire ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé*[4]. » Apparemment, il faut être dans le ciel pour en descendre. Soutenir d'ailleurs qu'un homme se fait Dieu, est l'opposé de ce que dit l'évangile, que « *le Verbe s'est fait chair*[5] » ; et de ce que dit l'Apôtre quand il parle des abaissements du Christ, et nous le montre « *s'anéantissant comme Dieu pour revêtir la nature de l'esclave*[6] ». Ce ne

1. *Prov.*, v, 29-30.
2. Joa., i, 1-2. — *C. G.*, IV, 4, *Nam.*
3. Joa., iii, 13.
4. Joa., vi, 38.
5. Joa., i, 14.
6. *Phi.*, ii, 7.

serait pas, selon ces hérétiques, Dieu qui s'abaisserait jusqu'à devenir homme; mais l'homme qui s'élèverait jusqu'à devenir Dieu.

Le Sauveur, parlant de lui, ne se serait pas exprimé en ces termes : « *Je suis descendu du ciel*[1]. » « *Je suis sorti du Père et venu dans le monde* »; mais seulement : « *Je quitte le monde et vais au Père*[2] »; tandis qu'il réunit les deux actions dans sa personne; et il faut les réunir, puisque l'Apôtre nous apprend qu'elles sont inséparables. « *Celui qui descend du ciel,* dit-il, *est le même que celui qui monte au-dessus de tous les cieux*[3]. » Le Sauveur l'a dit lui-même : « *Personne ne monte au ciel que celui qui est descendu du ciel*[4]. » Toute mission suppose aller et retour, et la mission du Christ consiste à sortir du sein du Père pour venir en ce monde, et retourner au Père[5].

Être ami de Dieu ne dit pas tout ce qu'est le Christ. Moïse a été tellement intime avec l'Éternel, que « *Dieu lui parlait face à face, comme un homme a coutume de parler avec son ami*[6] », et cependant Moïse n'a été qu' « *un serviteur*

1. Joa., vi, 38.
2. Joa., xvi, 28.
3. *Eph.*, iv, 10.
4. Joa., iii, 13.
5. Joa., xvi, 28. *C. G.*, IV, 4. *Item* et *Præter.*
6. *Ex.*, xxxiii, 11.

dans la maison » de Dieu, ainsi qu'il est dit aux Hébreux; tandis que le Christ était « *comme le fils dans sa maison*[1] ». « *Le Fils unique,* dit saint Jean, *est dans le sein du Père*[2] »; le Père l'a proclamé au baptême dans le Jourdain, quand il a dit devant les foules : « *Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis toutes mes complaisances*[3] : paroles qu'il répète sur le Thabor à la Transfiguration. « *Dieu,* dit saint Paul, *a envoyé son Fils, afin que nous puissions devenir les fils par l'adoption*[4] »; car c'est nous que « *Dieu a connus d'avance et prédestinés à devenir conformes à son Fils, pour que ce Fils devînt l'aîné de beaucoup de frères*[5]. » Or, l'adoption se fait toujours à la ressemblance du fils de la famille[6].

Les Écritures enfin attribuent au Christ des œuvres qui ne peuvent appartenir qu'à Dieu. Elles l'appellent le Sauveur des hommes, quand l'ange dit à saint Joseph : « *C'est lui qui sauvera son peuple*[7] »; paroles que saint Paul répète en beaucoup d'endroits de ses épîtres, spéciale-

1. *Hebr.,* III, 5-6.
2. Joa., I, 18.
3. Mat., III, 17.
4. *Gal.,* IV, 5.
5. *Rom.,* VIII, 29.
6. *C. G.,* IV, 4, *Adhuc* et *Simili.*
7. Mat., I, 21.

ment lorsqu'il dit : « *Jésus a souffert pour sanctifier le peuple par son sang* [1]. » « *Or, celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés appartiennent au même principe* [2], et ce principe est Dieu, ainsi qu'il le dit lui-même : « *Je suis le Seigneur qui sanctifie* [3]. » « *Je suis celui qui efface vos iniquités à cause de moi* [4]. » Puisque Dieu est l'offensé, il peut seul pardonner. Saint Pierre le dit aux Juifs le matin de la Pentecôte : « *Le salut n'est dans aucun autre que dans Jésus de Nazareth, que vous avez crucifié* [5]. » Saint Thomas a donc raison de conclure que « le Christ qui sanctifie et remet les péchés, ne saurait être appelé Dieu à la manière de ceux qui sont sanctifiés et pardonnés, mais parce qu'il possède le pouvoir sanctificateur propre à la divine nature [6] ». Il y a ici toute la différence qui sépare celui qui est la sainteté par essence de ceux qui sont sanctifiés par la grâce et la rémission des péchés.

« Quant aux passages des Écritures où les in-

1. *Hebr.*, XIII, 12.
2. *Hebr.*, II, 11.
3. *Lev.*, XX, 8.
4. *Isa.*, XLIII, 25.
5. *Act.*, IV, 12.
6. « Non igitur Christus, et sanctificans et peccata remittens, sic dicitur Deus sicut dicuntur dii hi qui sanctificantur et quorum peccata remittuntur, sed sicut virtutem et naturam divinitatis habens. » (*C. G.*, IV, 4, *Amplius*.)

firmités du Verbe fait chair sont décrites, les adversaires ne peuvent s'en servir pour nier la divinité de nature du Christ. D'autres passages en effet, aussi authentiques que ceux-ci, viennent d'établir que Jésus de Nazareth est effectivement Dieu par nature. La vérité ne peut donc être que celle-ci : après le mystère de l'Incarnation, il y a deux natures dans le Christ, Fils de Dieu : la nature divine et la nature humaine, d'où il résulte qu'on lui attribue ce qui est propre à Dieu en raison de la nature divine, et ce qui paraît défectueux en vertu de la nature humaine, comme il sera mieux expliqué dans la suite. Qu'il suffise ici, où il est question de la divine génération, d'avoir montré que le Christ est Fils de Dieu, non comme tout homme qui a reçu la grâce d'adoption, mais parce qu'il possède la divine nature [1] ».

« Il est descendu vers nous, dit saint Augus-

1. « Illa vero Scripturæ testimonia quibus ostendere nitebantur quod Christus non esset per naturam Deus, efficacia non sunt ad eorum propositum ostendendum. Confitemur enim in Christo Dei Filio post incarnationis mysterium duas naturas, humanam scilicet et divinam; unde de eo dicuntur et quæ Dei sunt propria, ratione divinæ naturæ, et quæ ad defectum pertinere videntur, ratione humanæ naturæ, ut infra plenius explanabitur. Nunc autem, ad præsentem considerationem de divina generatione, hoc sufficiat monstratum esse, secundum Scripturas, quod Christus Dei Filius et Deus dicitur, non solum sicut purus homo per gratiam adoptionis, sed propter divinitatis naturam. » (*C. G.*, IV, 5, *Illa vero.*)

tin, de sorte que Celui qui, peu auparavant, parlait en Dieu, a commencé à parler comme un homme. C'est le même qui est Dieu et le même qui est homme; parce qu'étant Dieu, il s'est de plus fait homme. Mais s'il s'est fait ce qu'il n'était pas, il n'a point perdu ce qu'il était. C'est l'homme qui s'est ajouté au Dieu, de sorte que celui qui était Dieu, est aussi devenu homme [1]. »

Après cette explication, les textes mis en avant n'offrent plus de difficulté. Quand le Seigneur, sorti glorieux du tombeau, dit à ses Apôtres : « *Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre* [2] », il dit ce qui est très vrai. « *Toute puissance* lui *a été donnée dans le ciel* », car le Fils, dans son éternelle naissance, reçoit du Père la même puissance que celui-ci possède puisqu'il en reçoit la divine nature, et, cette puissance, le Fils la possède également « *sur la terre* », puisqu'il l'exerce dans toutes ses actions divines, particulièrement en sortant glorieux du tombeau. C'est à dessein

1. « Descenditad nos, et qui paulo ante loquebatur ut Deus, cœpit loqui ut homo. Ipse est tamen homo qui Deus, quia Deus factus est homo : sed factus quod non erat, non amittens quod erat. Ergo accessit homo Deo, ut esset homo qui erat Deus; non ut jam homo esset et non esset Deus. » (*In Joa.*, XXI, 7.)

2. MAT., XXXVIII, 18.

qu'il le rappelle aux siens, quand il va leur communiquer quelque chose de ses divins pouvoirs, et les envoyer à la conquête du monde[1].

Les hérétiques citent encore le passage de S. Paul où il est dit que « *le Fils de Dieu a été fait de la race de David*[2] », mais l'Apôtre explique lui-même sa pensée, car il ajoute qu' « *il est devenu Fils de David, selon la chair* » et non par son éternelle naissance, ce qui fait également comprendre que la prédestination du Christ ne concerne que son humanité et non sa divinité. Dieu prédestine, mais n'est pas prédestiné, par qui le serait-il?

Quand enfin l'Apôtre dit que « *Dieu a donné au Christ un nom qui est au-dessus de tous les noms*[3] », et saint Pierre, que « *Dieu a fait Seigneur celui que vous avez crucifié*[4] », cela ne peut signifier qu'une même chose : à savoir, que le nom propre du Fils, en raison de son éternelle naissance, allait être glorifié par la foi des nations, provenant de ce que le Verbe s'était fait chair, et que le même Verbe, toujours parce qu'il s'est incarné, allait recueillir et posséder dans le temps une nouvelle manifestation de la puissance

1. *C. G.*, IV, VIII. *Non est.*
2. *Rom.*, I, 1, 3.
3. *Phil.*, II, 9.
4. *Act.*, II, 36.

qui lui appartient par son éternelle naissance [1].

Sabellius. — En vertu de son erreur touchant la Sainte Trinité, Sabellius [2] ne nie pas la divinité du Christ ; mais il lui refuse une personnalité distincte de la personnalité du Père. Le Christ est encore le Père, mais le Père incarné. Voici comment saint Thomas expose cette grave erreur :

« Comme, d'une part, il est visible que tous ceux qui se font de Dieu l'idée vraie que l'on doit en prendre, ont tous, fixée dans leur esprit, la conception qu'il ne peut y avoir naturellement qu'un Dieu, et qu'il est non moins visible, d'autre part, que le Christ, d'après les Écritures, est véritablement et par nature Dieu et Fils de Dieu, certains hérétiques, tout en confessant que le Christ Fils de Dieu et le Père ne sont qu'un seul et même Dieu, ont cependant nié que Dieu soit appelé Fils naturellement et de toute éternité ; mais que son nom de Fils ne date que du moment où il est né de la Vierge en s'incarnant. De sorte que tout ce que le Christ a supporté selon la chair, ils l'attribuaient aussi à Dieu le Père. Par exemple qu'il est Fils

1. *C. G.*, IV, 8, *Similiter.*

2. Disciple de Noétus de Smyrne, et né à Ptolémaïde, ville de Libye. Il dogmatisa vers l'an 250 et fut condamné par plusieurs conciles. Ses disciples s'appelèrent sabelliens de son nom.

de la Vierge qui l'a conçu et enfanté ; qu'il a souffert, qu'il est mort, qu'il est ressuscité, et toutes choses semblables que l'Écriture dit du Christ en tant qu'homme [1]. »

Ces hérétiques s'autorisent de certains passages tirés tant de l'Ancien que du Nouveau Testament. Ils citent de l'Ancien le passage du *Deutéronome : Écoute, ô Israël, le Seigneur ton Dieu est un seul Dieu* [2] ; et cet autre du même livre : « *Voyez que je suis unique et qu'il n'y a pas d'autre Dieu que moi* [3] ». Au Nouveau Testament, ils empruntent les paroles de saint Jean : « *Dieu est esprit* [4] », et celles-ci : « *Qui me voit, voit aussi le Père, le Père qui est en moi fait les œuvres... Je suis dans le Père et le Père est en moi* [5]. » D'où ces hérétiques con-

1. « Quia vero omnium de Deo recte sentientium hæc est fixa mentis conceptio quod non possit esse nisi unus naturaliter Deus, quidam ex Scripturis concipientes quod Christus sit vere et naturaliter Deus ac Dei Filius, unum Deum esse confessi sunt Christum Dei Filium et Deum Patrem, nec tamen quod Deus *Filius* dicatur secundum suam naturam ut ab æterno sed ex tunc filiationis nomen accepit ex quo de Maria Virgine natus est per Incarnationis mysterium ; et sic omnia quæ Christus secundum carnem sustinuit Deo Patri attribuebant, puta esse Filium Virginis, conceptum et natum esse ex ipsa, passum, mortuum, et resurrexisse, et alia omnia quæ scripturæ de Christo secundum hominem loquuntur. » (*C. G.*, IV, 5, *Quia.*)

2. *Deut.*, VI, 4.

3. *Ibid.*, XXXII, 39.

4. JOA., IV, 24.

5. JOA., XIV, 10, 11.

cluaient que c'était le Père qui était appelé Fils en tant qu'il était né de la Vierge. Dieu dans une telle conception n'est, par nature et de toute éternité, ni Père, ni Fils, ni Saint-Esprit. Père, il l'est devenu par la création; Fils, par l'Incarnation; Saint-Esprit, par sa descente sous la forme d'une colombe au Jourdain, ou de langues de feu à la Pentecôte. « Telle a été l'opinion des Sabelliens, appelés aussi Patripassiens, parce qu'ils admettaient que le Père avait également souffert, étant le même que le Christ [1]. »

Avant de critiquer cette hérésie, saint Thomas fait remarquer qu' « une telle manière de voir, diffère de la précédente en ce qui concerne la divinité du Christ, puisqu'elle confesse que le Sauveur est véritablement et naturellement Dieu, ce que la première méconnaît; mais comme toutes deux nient la génération et la filiation en Dieu, elles sont d'accord sur ce point. La première en effet ne voyait point de filiation propre au Fils avant sa naissance de la Vierge, et la seconde soutenait la même chose. Toutes deux rejettent donc la fécondité propre à la divine nature, pour ne reconnaître que celle inhérente à la nature hu-

1. *C. G.*, IV, 5, *Hanc.*
2. *C. G.*, IV, 5, *Hæc.*

maine [1]. » Ce qui revient à nier la Trinité divine.

« Il est encore à remarquer, continue le saint Docteur, que lorsqu'elle parle de Dieu en tant que Fils, l'opinion sabellienne a ceci de particulier, qu'elle ne l'admet pas comme une personne distincte et subsistant à part, mais comme une propriété survenue à une personne qui déjà existait. Car c'est le Père lui-même qui acquiert le nom de Fils en prenant chair dans le sein de la Vierge, et il ne devient pas Fils en vertu d'une personnalité distincte de la personne du Père [2]. »

L'erreur de Sabellius détruit toute l'économie du salut et met l'homme dans l'impossibilité d'arriver à la possession de la divine béatitude. Pour goûter cette dernière, il faut en effet connaître Dieu tel qu'il est en lui-même, au delà de ce qu'en révèle la création et au delà de ce que la raison

1. « Hæc autem positio etsi a prædicta differat quantum ad Christi divinitatem, nam hæc Christum verum et naturalem Deum esse confitetur, quod prima negabat; tamen quantum ad generationem et filiationem utraque est conformis opinio. Nam, sicut prima positio asserit filiationem et generationem, qua Christus filius dicitur, non fuisse ante Mariam ita et hæc opinio confitetur. Neutra igitur positio generationem et filiationem ad divinam natura refert, sed solum ad naturam humanam. » (*C. G.*, IV, 5, *Hæc.*)

2. « Habet etiam et hoc proprium ista positio, quod, cum dicitur Filius Dei, non designatur aliqua subsistens persona sed quædam proprietas superveniens præexistenti personæ. Nam ipse Pater secundum quod carnem sumpsit ex Virgine Filii nomen accepit, non quasi filius sit aliqua subsistens persona Patris distincta. » (*C. G.*, IV, 5, *Habet.*)

peut en connaître. Il faut savoir qu'il est un en substance et trois en personnes ; ce que la foi seule peut apprendre. Le Christ lui-même, c'est-à-dire la seconde personne de la Trinité sainte, ne nous donne la vie éternelle qu'en nous faisant connaître le Père. C'est ce qu'il dit s'adressant au Père : « *J'ai manifesté votre nom à ceux que vous m'avez donnés du monde* [1]. »

Quel nom? Saint Augustin nous l'apprend quand il dit : « Ce n'est point votre nom par lequel vous vous appelez Dieu, mais celui que nous prononçons quand nous disons : Mon Père; nom qui ne peut être manifesté sans faire connaître celui de Fils. Que Dieu soit le Dieu de toute la création, les peuples, même avant de croire au Christ, en avaient quelque connaissance. Telle est en effet l'impression que le vrai Dieu fait sur la créature raisonnable, qu'il ne peut lui être complètement caché, alors que l'homme, arrivé à l'âge de discrétion, fait usage de son intelligence. Tout le genre humain, sauf de rares exceptions amenées par la perversité de la nature, connaît Dieu comme auteur du monde. En tant qu'il a fait le monde et s'est rendu visible par le ciel et la terre, Dieu était connu de toutes les nations, même avant que le Christ le fît connaître. »

1. Joa., xvii, 6.

« En tant qu'il ne devait pas être outragé par un culte idolâtrique, « *Dieu était connu en Judée, et son grand nom retentissait en Israël* [1] », Mais en tant qu'il est le Père du Christ, par qui le péché du monde est effacé, son nom de Père, caché d'abord à tous, est aujourd'hui manifesté à ceux que le Père a lui-même tirés du monde et donnés au Fils [2] ».

Réfutation. — La raison et l'Écriture se rencontrent pour montrer la fausseté de cette hérésie. La raison, puisqu'il est impossible, dit saint Thomas, que quelqu'un soit à lui-même son fils ; tout fils a un père qui lui donne l'être. Si donc il était son fils, il faudrait que celui qui donne l'être et

1. *Ps.* LXXV, 2.

2. « Non illud nomen tuum quo vocaris Deus, sed illud quo vocaris Pater meus : quod nomen manifestari sine ipsius Filii manifestatione non potest. Nam quod Deus dicitur universæ creaturæ, etiam omnibus gentibus antequam in Christum crederint, non omni modo esse potuit hoc nomen ignotum. Hæc est enim vis veræ divinitatis ut creaturæ rationali jam ratione utenti, non omnino ac penitus possit abscondi. Exceptis enim paucis in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum Deum mundi hujus fatetur auctorem, in hoc ergo quod fecit hunc mundum cœlo terraque conspicuum et antequam imbuerentur in fide Christi, notus omnibus gentibus Deus. In hoc autem quod non est injuriis suis cum diis falsis colendus notus in Judæa Deus. In hoc vero quod Pater est hujus Christi, per quem tollit peccatum mundi, hoc nomen ejus prius occultum omnibus, nunc manifestavit eis quos dedit Pater ipse de mundo. » (*In Joa.*, c. VI, 4.)

celui qui le reçoit fussent le même, ce qui est de toute impossibilité[1].

L'Écriture ne contredit pas moins évidemment cette étrange conception. Le Christ est pour elle, non seulement le Fils de l'homme, mais encore et avant tout, le Fils de Dieu, égal au Père, et éternel comme lui. « *Dans le principe,* dit saint Jean, *était le Verbe et le Verbe était chez Dieu, et le Verbe était Dieu*[2]. » Il était chez Dieu engendré par le Père, comme il est dit au *Ps.* II, 7 : « *Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'ai engendré.* » L'aujourd'hui de Dieu est l'éternité ; il n'a pas d'autre jour. Dieu répète cette parole au baptême et à la transfiguration du Christ : « *Celui-ci est mon Fils bien-aimé, l'objet de toutes mes complaisances*[3]. » Le Sauveur atteste lui-même qu'il est envoyé par le Père : « *Je suis descendu du ciel,* dit-il, *pour faire non ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé*[4]. » Et quel est celui qui l'a envoyé ? Il le dit encore : « *La volonté de celui qui m'a envoyé est la volonté de mon Père*[5] » Et encore : « *Je*

1. « Hoc autem esse non potest; ut idem sit filius suiipsius: cum enim filius generetur a patre, generans autem det esse genito, sequeretur quod idem esset etiam dans accipiens esse, quod omnino esse non potest. » (*C. G.*, IV, 5, *Nam.*)

2. Joa., I, 1.

3. Mat., III, 17.

4. Joa., VI, 38.

5. Joa., VI, 39.

monte vers mon Père[1] », et tant d'autres passages[2].

De plus, si le Père et le Fils ne sont distincts qu'à partir de l'Incarnation, ils n'étaient donc auparavant qu'une même personne ; cependant on voit par les Écritures qu'ils différaient déjà. « *Dans le principe*, dit saint Jean, *était le Verbe, et le Verbe était chez Dieu*[3]. » Pour être chez quelqu'un, nous l'avons déjà vu, il faut soi-même être quelqu'un et autre que celui chez lequel on se trouve; la propriété du langage demande qu'il en soit ainsi. Salomon, parlant de la Sagesse éternelle, Verbe substantiel de Dieu, lui fait dire : « *J'étais avec lui* (le Créateur) *ordonnant toutes choses*[4]; » or il faut être distinct pour donner son concours à quelqu'un. Osée dit encore : « *J'aurai pitié de la maison de Juda*[5] », ce qui ne peut s'entendre que de Dieu le Père envoyant son Fils. Enfin le mot de la Genèse : « *Faisons l'homme à notre image*[6] », indique la pluralité des personnes divines[7].

Arrivons aux passages mis en avant par Sa-

1. Joa, xx, 17.
2. *C. G.*, IV, 5, *Adhuc.*
3. Joa., i, 1.
4. *Prov.*, viii, 30.
5. *Ose.*, i, 7.
6. *Gen.*, i, 26.
7. *C. G.*, IV, 5, *Amplius.*

bellius; ils n'ont aucune valeur pour établir sa doctrine; car les passages allégués ne vont pas contre l'existence de la sainte Trinité. Deux choses sont vraies dans la foi et s'appuient sur des témoignages d'égale valeur : Dieu est un par nature, et trois en personnes. Les textes produits : « *Écoute, ô Israël, le Seigneur notre Dieu est unique*[1] »; « *Considère qu'il n'y a point d'autre Dieu que moi*[2] », prouvent l'unité de la nature divine par laquelle Dieu est nécessairement un. Mais comment nieraient-ils la trinité des personnes, quand les textes qui révèlent celle-ci nous montrent en même temps que les trois personnes n'ont qu'une seule et même nature? Il est contraire à la foi que le Père et le Fils soient deux dieux, et conforme à la même foi qu'ils soient deux personnes divines, l'un n'étant pas l'autre.

Semblablement, les paroles du Nouveau Testament : « *Le Père qui est en moi fait les œuvres; je suis dans le Père et le Père est en moi*[3] », ne disent pas qu'il ne faut voir en Dieu qu'une seule personne pour sauvegarder l'unité de nature et d'essence qui fait l'unité divine; elles indiquent au contraire qu'il y en a plusieurs,

1. *Deut.*, VI, 4.
2. *Deut.*, XXXIII, 26.
3. JOA., XIV, 10.

car pour que le Père soit dans le Fils et le Fils dans le Père, la personne du Père ne peut plus être la même que celle du Fils, ni la personne du Fils, la même que celle du Père; il faut qu'elles soient réellement distinctes. Quand donc l'Écriture dit : « *Le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père* [1] », elle révèle la distinction des personnes; et quand elle ajoute que : « *le Fils est la même chose que le Père* [2] », elle fait comprendre l'unité de la substance divine.

Sans pénétrer l'auguste mystère, la raison se rend compte qu'il faut l'admettre ainsi. La raison sait en effet qu'en Dieu, il n'y a pas distinction réelle entre l'essence et l'existence, comme il y en a dans toute créature, puisque celle-ci ne sent point par elle-même, mais par autrui; de sorte que Dieu est son être, son existence, sa subsistance, partout où il est et de quelque manière qu'il y soit. Mais le Père est Dieu, le Fils est Dieu, l'Esprit-Saint est Dieu, sans qu'il y ait trois dieux; un seul est possible, un seul existe. Il faut donc que le Père, le Fils et le Saint-Esprit possèdent en commun la divine nature, et se la partagent sans la diviser ni la multiplier.

Saint Augustin jette quelque lumière sur ce

1. Joa., xiv, 10.
2. Joa., x, 30.

profond mystère, quand il dit : « Le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père, et tous deux ne font qu'un, parce qu'ils ont la même nature. Pour nous, il nous est possible d'être en eux, mais non d'être de la même substance, parce que nous ne sommes pas de la même nature. Le Fils en tant qu'homme est de même nature que nous (non en tant que Dieu). Quand donc on dit que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont en nous, nous ne devons pas comprendre qu'ils sont de même nature que nous. Ils sont en nous comme Dieu est dans son temple, et le Créateur dans sa créature ; nous sommes en eux comme l'effet est dans sa cause, l'adopté dans la maison du père qui l'adopte [1]. »

1. « Pater in Filio et Filius in Patre, ut unum sint, quia unius substantiæ sunt : nos vero esse quidem in eis possumus, unum tamen cum eis esse non possumus, quia unius substantiæ nos et ipsi non sumus, in quantum Filius cum Patre Deus est. Nam in quantum homo est, ejusdem substantiæ est cujus et nos sumus... Ac per hoc et cum in nobis sunt Pater et Filius, vel Spiritus Sanctus, non debemus eos putare naturæ unius esse nobiscum. Sic itaque sunt in nobis, vel nos in illis, ut illi unum sint in natura sua, nos unum in nostra. Sunt quippe ipsi in nobis, tanquam Deus in templo suo ; sumus autem nos in illis, tanquam creatura in Creatore suo ... » (*In Joa.*, cx, 1.)

CHAPITRE III

Consubstantialité du Verbe.

— ὁμοούσιος —

Hérésie d'Arius, — d'Eunomius. — Origine de ces hérésies. — La Trinité divine.

Arius. — Les chrétiens qui, pendant trois siècles, ont versé leur sang pour garder intacte leur foi au Christ, se sont trouvés, au sortir de cette terrible lutte, aux prises avec l'hérésie arienne sous les diverses formes qu'elle a revêtues. Lutte plus terrible encore que la première, puisqu'elle était dans le sein de l'Église, entre chrétiens, et non plus contre la puissance aveugle et brutale de l'empire maître du monde, mais contre l'esprit humain lui-même, armé de tout ce qu'il a pu trouver au dedans d'objections et de subtilités contre la divinité du Christ, et secondée au dehors par la faveur et la puissance des princes de la terre.

Arius[1] tient à se séparer des hérésies de Photin et de Sabellius, légitimement condamnées par l'Église ; mais il ne le fait qu'en apparence et reste dans le fond négateur de la divinité du Christ.

« Comme il n'était pas conforme à la doctrine sacrée, dit saint Thomas, de soutenir avec Photin que le Fils de Dieu ne datait que de Marie, ni de croire avec Sabellius que celui qui était de toute éternité Dieu et Père est devenu Fils en se faisant homme, il s'est rencontré d'autres hérétiques qui, tout en admettant d'après les saintes Écritures, que le Fils est antérieur à l'Incarnation, antérieur même à la création du monde, ont enseigné que ce même Fils ne pouvait pas être distinct du Père, s'il ne

1. Arius était de la Cyrénaïque, partie de la Libye qui touche à l'Égypte. Il fut élevé à la dignité sacerdotale et devint membre du clergé d'Alexandrie. Un concile particulier, tenu dans cette ville, le condamna une première fois en 320, et le concile général de Nicée, tenu le 9 juin, l'an 325, étendit cette condamnation à toute l'Église.

Arius mourut subitement, d'une mort ignominieuse, en 336. « Comme il sortait triomphant du palais de Constantin, où il s'était parjuré en jurant la foi orthodoxe, et qu'il recevait les acclamations de ses partisans, il se sentit pris d'une indisposition subite et demanda à s'écarter un instant. On le conduisit dans un cabinet retiré ; et, comme on ne le voyait point sortir, on ouvrit la porte et il fut trouvé gisant à terre, crevé par le milieu du corps et ses entrailles répandues autour de lui. Cette mort, semblable à celle de Judas, fut regardée comme la punition de son impiété. » (Comte de Broglie, *l'Église et l'Empire Romain*.)

possédait pas une nature autre que celle du Père [1]. » Donner au Fils une autre nature qu'au Père, revient à méconnaître dans son essence le mystère de la vie même de Dieu, qui consiste en ce que trois subsistent dans une seule et même nature ; vérité complètement inconnue à la raison, et que seule la révélation peut enseigner.

Quelle était cette nature propre au Fils et autre que celle du Père? Photin la ramenait à une nature humaine, Arius la faisait d'une essence différente, plus noble, supérieure à toutes les natures créées ou créables, mais toujours une créature.

« Les Ariens, continue saint Thomas, ne pouvaient pas comprendre et ne voulaient pas croire que deux vivants, personnellement distincts, pussent exister dans une même essence et une même nature. Et comme la nature de Dieu le Père est seule éternelle, selon l'enseignement de la foi, ils ont cru que le Fils n'était pas éternel, bien qu'il

1. « Cum autem doctrinæ sacræ non congruat quod Filius Dei a Maria initium sumpserit, ut Photinus dicebat, neque ut is qui ab æterno Deus fuit et Pater est, per carnis assumptionem Filium esse cœperit, ut Sabellius dixerat, fuerunt alii hanc de divina generatione quam Scriptura tradit opinionem sumentes, quod Filius Dei ante incarnationis mysterium extiterit et etiam ante mundi conditionem. Et quia iste Filius a Deo Patre est alius, æstimaverunt eum non esse ejusdem naturæ cum Patre. » (*C. G.*, IV, 6, *Quum.*)

fût antérieur à toutes les autres créatures. Et comme aussi tout ce qui n'est pas éternel a été fait du néant et créé par Dieu, les ariens proclamaient que le Fils de Dieu a été fait et n'est qu'une créature [1]. »

« Toute substance qui n'est pas Dieu, dit à son tour saint Augustin, est une créature; comme toute substance qui n'est pas créée, est Dieu. Si donc le Fils n'est pas de même substance que le Père, il est une substance qui a été faite [2]. » Ce sont les premières notions que l'esprit acquiert sur la nature des êtres.

Les Ariens ne pouvaient pas comprendre le mystère de la sainte Trinité, parce que « *personne n'a jamais vu Dieu* [3] », et qu'il faudrait le voir pour le connaître tel qu'il est. Rien de créé n'initie au secret de son être, parce que rien de créé n'est à sa hauteur pour donner sa vraie connaissance. « *Personne ne connaît le Fils, si*

1. Non enim intelligere poterant (Ariani) nec credere volebant quod aliqui duo, secundum personam distincti, habeant unam essentiam et naturam. Et quia sola natura Dei Patris secundum fidei doctrinam æterna creditur, crediderunt naturam Filii non ab æterno exstitisse, licet fuerit Filius ante alias creaturas. Et quia omne quod non est æternum ex nihilo factum est et a Deo creatum, Filium Dei ex nihilo factum esse et creatum prædicabant. » (*C. G.*, IV, 6, *Quum.*)

2. Omnis enim substantia quæ Deus non est, creatura est; et quæ creatura non est, Deus est. Et si non est Filius ejusdem substantiæ cujus Pater, ergo facta substantia est. » (*Trin.*, I, 9.)

3. Joa., I, 18.

ce n'est le Père ; et personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils aura bien voulu le révéler », dit l'Évangile[1]. Non que Dieu ne soit pas visible en soi; mais parce qu'il l'est trop, pour qu'un regard créé puisse atteindre jusqu'à lui, « *quia non attingit* », dit saint Thomas[2]. Celui qui est l'être par essence est trop au-dessus de tout ce qui n'a qu'un être emprunté, pour qu'il n'en soit pas ainsi.

D'après la sainte Écriture et la foi catholique, le Christ a donc deux naissances : l'une dans le temps, l'autre dans l'éternité; l'une du sein de la Vierge, sans père sur la terre, l'autre du sein de Dieu sans mère au ciel; l'une qui le fait homme sans qu'il cesse d'être Dieu, « l'autre qui le fait Dieu et ne l'empêche pas d'être homme. Nous pouvons prendre quelque idée de la naissance terrestre du Christ, puisqu'elle ressemble aux naissances des créatures. Quand l'ange dit à Marie : « *Voici que vous concevrez et que vous enfanterez un fils* », la Vierge comprend les paroles de l'ange et ne s'enquiert que de la manière dont elles s'accompliront; et lorsque le messager divin l'assure que sa fécondité viendra toute du ciel, Marie s'en remet à Dieu et donne son consentement. « *Me voici la servante du Sei-*

1. Mat., xi, 27.
2. *I Sent.*, d. III, q. 1, a. 1, 4m.

gneur, qu'il me soit fait selon votre parole[1]. » Nous comprenons donc la naissance temporelle du Sauveur, puisqu'elle est de même nature que toutes les naissances humaines, à cela près que la cause première intervient au lieu et place de la cause seconde, ce qui est toujours possible.

Tandis que s'il s'agit de l'éternelle naissance du Verbe : « *Qui la racontera?* » demande Isaïe [2]. Nous ne pouvons point l'imaginer, puisqu'elle n'a rien qui tombe sous les sens, ni la comprendre, car nous ne la voyons pas en elle-même et que rien dans la création ne la représente; le monde divin est trop au-dessus de tous les mondes créés; mais nous pouvons y croire sur le témoignage que Dieu nous en donne. « Si vous ne croyez pas à la parole de Dieu, répète constamment saint Augustin, s'autorisant d'un passage d'Isaïe qu'il cite d'après les LXX, vous ne comprendrez rien aux choses divines. » Comment comprendre, quand sans la foi nous ne savons même pas ce dont il est question[2]?

Les Ariens n'ont pas compris ce que l'Écriture dit avec tant de clarté : « *Il y en a trois qui rendent témoignage dans le ciel : le Père, le Verbe et le Saint-Esprit; et ces trois*

1. Luc., I, 31-38.
2. *Isa.*, LIII, 8.

ne font qu'un[1]. » De quelle nature sont ces trois, de quel nom faut-il les appeler? « C'est ici, dit encore saint Augustin, que le langage humain se trouve dans un grand embarras. On a dit trois personnes, prenant ce qu'il y a de noble parmi nous, pour dire quelque chose, plutôt que pour faire connaître ce que les trois sont véritablement[2]. » Et quel témoignage rendent-ils dans le ciel? Quel autre, sinon que les trois ne font qu'un; c'est-à-dire ont la même essence et la même nature?

Dieu est une substance simple et spirituelle, c'est la première notion véritable que la raison prend de lui. La raison se rend compte de la substantialité de Dieu, parce que la substance est l'être proprement dit, tandis que l'accident n'est qu'une manière d'être. La raison voit que Dieu est esprit, parce que l'esprit est plus que la matière; elle voit enfin qu'il est unique parce qu'il n'y a pas deux êtres qui soient par eux-mêmes. Mais que trois personnes existent dans l'unité de la divine substance, c'est l'insondable secret de la vie de Dieu. La raison sur ce mystère n'a plus que des conjectures; elle ne le connaîtra que dans la pleine vision.

1. *I Joa.*, v, 7.

2. « Non enim facile nomen quod tantæ excellentiæ conveniat, potest inveniri. » *Doct. Christ.*, I, 5.

Nous disons que la raison humaine a des conjectures touchant l'auguste mystère, car tout dérive de la Trinité sainte. L'homme est fait à son image, la créature inférieure porte son empreinte ; la ressemblance pour la créature raisonnable, l'empreinte pour les êtres inférieurs, sont la marque de fabrique qui distingue les œuvres de Dieu. C'est pourquoi l'Écriture, après avoir proclamé les trois personnes qui sont dans le ciel, ajoute : « *Et il y en a trois qui rendent témoignage sur la terre : l'esprit, l'eau et le sang ; et ces trois ne font qu'un* [1]. » L'esprit semble désigner l'homme dans la partie supérieure de son être ; le sang fait penser aux trois règnes de la vie ; la sève est en effet le sang de la plante, comme celui-ci est la chair fluide de l'animal et de l'homme. Le témoignage que ces trois rendent sur la terre est que Dieu les a faits et qu'ils ne se sont pas faits eux-mêmes ; ils se réunissent en une même acclamation qui indique leur céleste origine [2].

Les Ariens ne sont pas répréhensibles de n'a-

1. *I Joa.*, v, 8.

2. Saint Augustin trouve que les trois témoins de la terre s'unissent encore pour former les sacrements du Christ, instruments de la grâce. « La parole, dit-il, s'ajoute à l'élément, et le sacrement est fait. » (*In Joa.*, VIII.) La parole est celle du Christ, et s'adresse à l'âme de l'homme ; tandis que l'eau et le sang, qui ont jailli sur la croix, représentent la création inférieure.

voir pas compris la pluralité des personnes en Dieu ; puisque cette vérité dépasse la portée des intelligences créées. Mais il leur restait un moyen de connaître l'auguste mystère qui constitue la vie propre à Dieu. Ce moyen était de croire à la parole révélatrice ; de donner son assentiment et son cœur à celui qui voulait bien se faire connaître à l'homme tel qu'il est véritablement, pour l'appeler à partager son propre bonheur. Ils pouvaient croire et ils devaient croire ; car la foi est la condition indispensable pour entrer dans la vie. Dieu se propose et ne s'impose pas. Comment, s'il s'imposait, pourrait-il entrer dans le cœur de l'homme ? l'amitié repousse toute nécessité et toute contrainte. Quand donc l'infidèle ne veut aucune révélation et quand l'hérétique interprète à sa manière celle qui nous est donnée, cela vient de ce que tous deux préfèrent leur sens privé au sens de la vérité ; leurs courtes lumières, à la lumière qui est par soi et éclaire tout homme venant en ce monde.

L'erreur dans ces conditions est inévitable. Si déjà on ne prend de Dieu qu'une imparfaite bien que véritable connaissance, en ne le voyant que par les créatures, quand on quitte ces dernières pour le concevoir avec des idées de pure invention, ce n'est plus une imparfaite, mais une fausse connaissance que l'on prend de lui. Les

cieux racontent sa gloire ; mais les idées préconçues de l'homme le défigurent. Or, ignorer Dieu auteur de la grâce comme de la nature, est un malheur, puisque c'est se fermer le chemin qui conduit à la vie et au bonheur. Ne connaître Dieu, auteur de ces deux ordres de choses, que spéculativement comme les démons le connaissent, sans se donner à lui d'esprit et de cœur, est pire encore, puisque c'est ne répondre au don que Dieu fait de son intelligence et de son amour à sa créature raisonnable que par l'indifférence et le mépris. Saint Paul parle de ceux qui ont connu Dieu et ne l'ont point glorifié ; « *Ils se sont dits sages, et n'ont été que des insensés*[1]. » Les vrais sages sont ceux qui écoutent Dieu, qui font de sa parole la lumière de leur esprit et de son commandement la règle de leur conduite et la joie de leur cœur.

Revenons aux Ariens. « L'Église catholique, dit saint Thomas, instruite par les documents de la sainte Écriture, confesse que le Christ est véritablement et par nature Fils de Dieu, coéternel au Père et son égal ; vrai Dieu, de même essence et de même nature que celui qui l'a engendré, non créé ni fait. D'où l'on voit que seule la foi catholique confesse qu'il y a vérita-

1. *Rom.*, I, 22.

blement une génération en Dieu, puisque pour elle, la naissance du Fils consiste en ce que le Fils reçoit du Père la divine nature. Les hérétiques, au contraire, font naître le Fils d'ailleurs (que du Père) et lui donnent une nature étrangère. Une nature humaine d'après Photin et Sabellius; une nature supérieure à l'homme, selon Arius, qui lui attribue la plus excellente des natures créées. Arius diffère encore de Photin et de Sabellius en ce qu'il place la naissance du Fils avant la création du monde, tandis que les deux autres ne la font pas antérieure à la naissance de la Vierge [1]. »

« Sabellius, à son tour, se sépare de Photin en ce qu'il reconnaît que le Christ est vraiment et naturellement Dieu, ce que ni Photin ni Arius n'admettent [2]. Photin, en effet, le regarde comme

1. « Sacræ Scripturæ documentis Ecclesia catholica edocta, Christum verum et naturalem Dei Filium confitetur coeternum Patri et æqualem, et verum Deum ejusdem essentiæ et naturæ cum Patre, genitum, non creatum nec factum. Unde patet quod sola Ecclesiæ catholicæ fides vere confitetur generationem in Deo, dum ipsam generationem Filii ad hoc refert quod Filius accepit divinam naturam a Patre. Alii vero hæretici ad aliquam extraneam naturam hanc generationem referunt. Photinus quidem et Sabellius ad humanam, Arius autem, non ad humanam, sed ad quamdam naturam creatam, digniorem cæteris creaturis..... » (*C. G.*, IV, 7, *Ex præmis.*)

2. D'après saint Augustin la doctrine Photinienne et la doctrine Sabellienne s'opposent, non comme la vérité est opposée à l'erreur, mais comme deux erreurs s'opposent entre elles. (*In Joa.*, LXXI, 2.)

un homme, et Arius en fait un composé de la plus noble créature et de Dieu. Tous deux confessent, contre Sabellius, que la personne du Père n'est pas la même que celle du Fils. La foi catholique, tenant le milieu entre ces deux manières de voir, enseigne, avec Arius et Photin, que la personne du Fils est autre que celle du Père, et que le Fils est engendré, tandis que le Père ne l'est point. La même foi catholique confesse avec Sabellius, contre Photin et Arius, que le Fils est naturellement Dieu, possédant la même essence que le Père, bien que sa personne ne soit pas la même [1]. »

Arius cherche dans le dépôt de la révélation les témoignages sur lesquels il appuie son erreur. Il en produit un grand nombre que l'on peut grouper en trois séries.

1. « Differt etiam Arius a Sabellio et Photino, quod hujusmodi generationem prædictam asserit ante mundum fuisse, illi vero eam fuisse negant ante nativitatem ex Virgine. Sabellius tamen a Photino differt in hoc quod Sabellius Christum verum Deum confitetur et naturalem, non autem Photinus sed neque Arius; sed Photinus purum hominem. Arius autem quasi commixtum ex quadam excellentissima creatura, divina et humana. Hi aliam esse personam Patris et Filii confitentur; quod Sabellius negat. Fides ergo catholica, media via incedens, confitetur, cum Ario et Photino contra Sabellium, aliam personam Patris et filii, et Filium genitum, Patrem vero omnino ingenitum, cum Sabellio vero contra Photinum et Arium, Christum verum et naturalem Deum, et ejusdem naturæ cum Patre licet non ejusdem personæ. » (*C. G., ibid.*)

Première série. — Cette série comprend les passages où l'Écriture donne aux anges et aux hommes le nom de fils de Dieu, sans que les anges ni les hommes possèdent la nature divine. Il est dit dans *Job* : « *Où étais-tu... quand les astres du matin me louaient et que tous les fils de Dieu m'acclamaient*[1] ? » Et dans les psaumes : « *Dieu s'est levé dans l'assemblée des fils de Dieu*[2]. » Enfin ceux du Nouveau Testament qui parlent de notre adoption. Si l'Écriture, dit Arius, nous permet d'appeler fils de Dieu les anges et les hommes, à plus forte raison ne nous autorise-t-elle pas à donner ce nom à la plus noble des créatures, qui est le Christ?

Ce raisonnement ne conclut pas, parce qu'il ôte aux textes mis en avant le sens qui leur est propre, pour leur en substituer un qu'ils n'ont pas. Le mot de fils de Dieu, comme déjà nous l'avons vu, a dans l'Écriture des acceptions bien différentes, qu'il n'est pas permis de confondre. Elle donne à Dieu, par exemple, le nom de Père par cela même qu'il est l'auteur de tout ce qui existe. A ce titre, tous les êtres sont ses fils. S'adressant à Job, Dieu lui dit : « *Sais-tu quel est le père de la pluie*[3] ? » Le mot père est ici visiblement sy-

1. *Job*, XXXVIII, 4-7.
2. *Ps.* LXXXI, 1.
3. *Job*, XXXVIII, 28.

nonyme de cause, et donne un premier sens au mot fils.

Le Créateur est encore appelé père, et dans un sens plus vrai, quand après avoir créé les hommes, il les adopte pour ses fils : « *Vous n'avez pas reçu de nouveau un esprit de crainte,* dit saint Paul, *mais vous avez reçu l'esprit des fils de l'adoption, dans lequel vous criez : Père, Père* [1]. » Par la création Dieu ne peut avoir que des serviteurs, par l'adoption il se donne des fils, capables de partager sa vie et d'avoir son bonheur pour héritage. Mais il ne peut leur communiquer sa nature de Dieu, comme il la communique au Fils qu'il engendre; car si les participants à la divine nature peuvent être nombreux, celle-ci demeure nécessairement une. Telle est la seconde acception du mot fils de Dieu; elle convient à tous les adoptés.

Mais avant toute création et avant toute adoption, Dieu a déjà un Fils, celui qu'il engendre de toute éternité, par cela seul qu'il est Dieu; un Fils auquel il donne sa propre nature comme tous les pères qui engendrent donnent leur nature à leurs fils; ce qui fait que le Fils unique de Dieu est égal à son Père, de même nature que lui. Il n'y a pas plusieurs natures divines, ce qui ferait

1. *Rom.*, VIII, 15.

plusieurs dieux, mais une seule, que le Père possède sans l'avoir reçue, que le Fils tient du Père, et le Saint-Esprit, du Père et du Fils; de là l'unicité de Dieu et la trinité des personnes.

C'est le troisième sens du mot fils de Dieu; et pour distinguer ce sens des deux autres, les Écritures appellent la seconde personne de la sainte Trinité le Fils unique de Dieu, l'*Unigenitus;* le Fils par nature, et non par adoption. L'adoption ne peut élever aucune créature à la dignité du Fils unique de Dieu. Aucun adopté ne mérite d'être appelé fils au même titre que celui qui procède éternellement du Père et reçoit de lui la nature divine. Arius peut ne pas croire à cette divine filiation qui dépasse sa raison et qu'il remplace par l'adoption d'une créature; c'est là sa conception, mais il ne lui est pas permis de s'appuyer sur des textes sacrés, quand ceux-ci le condamnent expressément.

Seconde série. — Arius produit une seconde série de passages tirés des Écritures, où le Christ apparaît comme inférieur au Père, quand elles disent, par exemple, qu'il est né de la femme, qu'il a souffert et qu'il est mort. Il couronne cette série par les paroles que le divin Sauveur dit de lui-même : « *Mon Père est plus grand que moi* [1]. »

1. Joa., xiv, 28.

Si donc il y a dans le Christ quelque chose de moindre que dans le Père, il n'est pas l'égal du Père, ni Dieu comme lui.

La conclusion est loin d'être légitime. Déjà nous avons vu, en cherchant à définir le Christ et en réfutant Photin, que les témoignages de l'Écriture montrant que le Christ est homme, ne sont pas en opposition avec ceux qui révèlent sa divinité. La seule conclusion à tirer de ces passages, c'est que le Christ possède les deux natures, la divine et l'humaine, puisqu'elles sont aussi attestées l'une que l'autre. Et la vraie définition du Christ ne peut être que celle qui les contiendra toutes deux et montrera qu'il est Dieu en même temps qu'homme, ou homme en même temps que Dieu, « *homo Christus Jesus*[1] ».

Les Ariens lisent mal le texte où le Sauveur dit que son Père est plus grand que lui, *major*, puisqu'ils ne tiennent pas compte du passage où le même Sauveur proclame son égalité avec le Père : « *Moi et le Père,* dit-il, *nous sommes un*[2]. » *Un* en essence, *un* en substance, *un* au neutre singulier, pour montrer que le Christ est de même essence et de même nature que le Père, dès lors Dieu comme lui, ce que Photin

1. *I Tim.*, II, 5.
2. Joa., X, 30.

niait. Et « *nous sommes* », au pluriel personnel, pour enseigner la distinction et la pluralité des personnes, que Sabellius méconnaissait.

Quant aux abaissements du Sauveur, saint Paul nous apprend comment il faut les entendre. « *Il s'est anéanti,* dit-il, *alors qu'il était dans la forme* (la nature) *de Dieu, et qu'il ne pouvait regarder comme une usurpation son égalité avec Dieu* [1]. » « *Il s'est anéanti* », non en cessant d'être Dieu, ce qu'il ne pouvait pas, mais en faisant disparaître le Dieu, en l'évacuant, dit le texte, — ἐκένωσεν — pour prendre la nature du serviteur, et n'avoir plus que les dehors d'un homme, dans son port extérieur. L'Apôtre ajoute : « *Il s'est humilié se faisant obéissant jusqu'à la mort et à la mort de la croix* [2]. » C'est au tombeau que finissent les abaissements du Christ et à sa résurrection que commence sa gloire. Égal au Père par sa divine naissance, le Verbe de Dieu, en s'incarnant, devient moindre que le Père, moindre que lui-même en tant que Dieu. La voie douloureuse dans laquelle il entre pour nous racheter, le fait, en tant qu'homme, moindre encore que lui-même. « *Nous l'avons cherché,* dit Isaïe, *et nous ne l'avons pas reconnu* [3] ; » sa

1. *Philip.*, II 6, 7.
2. *Philip.*, V., 8.
3. *Isa.*, LIII, 2.

condition était pire que toute condition humaine.

Même au ciel, quand le Christ y retourne après avoir accompli sa mission terrestre et revêtu son humanité de la gloire qu'il possède au sein du Père, sa gloire comme homme est moindre que sa gloire comme Dieu, et l'on peut dire à ce point de vue qu'il est encore moindre que lui-même, bien qu'entouré de toutes les splendeurs possibles ; parce que même personnellement unie et devenue sienne, sa nature d'homme reste inférieure à sa nature divine.

« Qu'y a-t-il donc d'étonnant ou d'indigne, demande saint Augustin, à ce que, parlant en tant qu'homme, le Fils de Dieu dise : « *Le Père est plus grand que moi* [1] ? » Et à ce que, parlant comme Dieu, le même Fils de Dieu dise encore : « *Moi et le Père nous sommes un* [2] ? » Ils sont un par où « *le Verbe était Dieu* [3] ». « *Le Père est plus grand*, par où *le Verbe a été fait chair*. Je dirai même une chose que ni les Ariens ni les Eunomiens ne peuvent contredire : c'est que, dans sa nature de serviteur, le Christ enfant était moindre que ses parents, comme tout enfant est plus petit que les grandes personnes, et

1. Joa., xiv, 28.
2. Joa., x, 30.
3. Joa., i, 1.

comme il est écrit[1] : « *l'enfant leur était soumis* » [2].

Troisième série. — Il reste une dernière série de textes sacrés dont les Ariens abusent; citons-en quelques-uns. Le divin Sauveur dit dans l'évangile : « *Tout m'a été donné par mon Père* [3]; » spécialement la puissance : « *Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre* [4]. » Si le Christ reçoit et que le Père donne, le Christ semble inférieur au Père.

Cette conclusion est loin de s'imposer. Pour connaître le sens véritable de ces passages et de ceux qui leur ressemblent, il faut distinguer et voir avec soin si les Écritures parlent de la naissance éternelle du Fils de Dieu, ou de sa naissance dans le temps; car il y a entre elles une grande différence. D'habitude, la distinction s'impose par son évidence; si parfois il y a

1. Luc., II, 51.

2. « Quid itaque mirum, vel quid indignum, si secundum hanc formam servi loquens, ait Dei Filius : « Pater major me est? » et secundum Dei formam loquens, ait idem ipse Dei Filius : « Ego et Pater unum sumus? » Unum sunt enim secundum id quod Deus erat Verbum : major est Pater, secundum id quod Verbum factum est. Dicam etiam quod Ariani et Eunomiani negare non possunt, secundum hanc formam servi puer Christus etiam parentibus suis minor erat, quando parvus majoribus, sicut scriptum est, subditus erat. » (*In Joa.*, LXXVIII, 2.)

3. Mat., XI, 27.

4. Mat., XXVIII, 18.

doute, c'est qu'alors les passages peuvent, sans inconvénient, s'entendre de l'une ou de l'autre naissance. Quand les Écritures nous montrent Dieu parlant à son Fils et lui disant : « *Je t'ai engendré* [1] », on ne peut se méprendre, il s'agit bien de l'éternelle naissance. Mais quand l'Ange dit à Marie : « *Vous enfanterez un fils et vous l'appellerez* du nom de Jésus [2], » l'ange parle évidemment de la naissance dans le temps ; tandis que, au Jourdain et sur le Thabor, lorsque le Père prononce ces paroles : « *C'est là mon Fils, l'objet de toutes mes complaisances* [3]», il parle des deux filiations : de la visible et de l'invisible, de la temporelle et de l'éternelle, et on peut appliquer le passage à l'une comme à l'autre.

Par ce passage de l'Écriture : « *Le Père aime le Fils et lui a tout mis dans la main* [4] », et par les passages cités plus haut, il faut avant tout entendre ces expressions de la naissance éternelle du Christ, par laquelle le Père donne et le Fils reçoit la divine nature, innascible dans le Père, engendrée dans le Fils. Il n'y a pas de génération sans qu'un père donne et qu'un fils

1. *Ps.* II, 7.
2. Luc., I, 31.
3. Mat., III, 17.
4. Joa., III, 35.

reçoive une même nature. La même spécifiquement considérée chez les générations humaines, et non la même individuellement prise, puisqu'il y a dans la famille humaine autant de représentants distincts que de générations données. Ce n'est qu'au sein de Dieu, dans l'impénétrable mystère de sa vie, qu'une même nature subsiste en plusieurs personnes. Et saint Thomas a raison de dire que si les Écritures montrent le Père comme donnant et le Fils comme recevant la même nature, elles ne disent pas que le Fils ait jamais été indigent ou soit moindre que le Père parce qu'il reçoit la divine nature. Il n'a pas pu être indigent, puisqu'il est coéternel au Père, qu'il n'a jamais existé sans le Père, ni le Père sans lui : il n'est pas moindre, puisqu'il possède la même nature que le Père et ne peut être que son égal.

C'est ce que le Fils dit de lui-même : « *Tout ce que le Père possède est à moi* [1]. » Et s'adressant au Père, il dit encore : « *Tout ce que vous avez est à moi, et tout ce que j'ai est à vous* [2] », paroles dont les Ariens ne tiennent aucun compte [3].

Quant à la naissance temporelle du Fils, le

1. Joa., xvi, 15.
2. Joa., xvii, 10.
3. *C. G.*, IV, 8, *Ex eo.*

Père ne saurait y être étranger. C'est le Père, en sa qualité de principe ou première personne de la sainte Trinité, qui envoie le Fils se faire homme. C'est lui encore qui, uni aux deux autres personnes, dans un même principe d'action, crée la nature humaine prise par le Verbe. Pour montrer l'intervention du Père dans l'Incarnation, saint Thomas se demande si une personne divine, à l'exclusion des autres, peut prendre une nature humaine et se l'unir. Il répond en distinguant la cause efficiente de l'Incarnation de son terme d'aboutissement; car s'incarner veut dire prendre une nature humaine et se l'unir personnellement. « Or l'action de prendre appartient à la divine puissance, commune aux trois personnes; et terminer la nature prise » en la faisant subsister dans son être personnel, « convient à une personne à l'exclusion des autres; de sorte que les trois personnes ont concouru pour faire que la nature humaine fût unie à la seule personne du Fils [1]. »

On explique de la même manière les paroles rapportées par saint Jean : « *Le Fils ne peut*

1. « Actus autem assumentis procedit ex divina virtute, quæ communis est tribus personis; sed terminus assumptionis est persona, sicut dictum est. Et ideo id quod pertinet ad rationem termini, convenit ita uni personæ, quod non alii. Tres enim personæ fecerunt ut humana natura uniretur uni personæ Filii. » (III, q. III, a. 4, c.)

rien faire de lui-même[1] », parce que véritablement le Fils n'est point Dieu par lui-même, mais par le Père qui l'engendre et lui donne la divine nature, par laquelle il est Dieu de Dieu. Le Fils a donc pu dire : « *Le Père qui est en moi fait, lui aussi, les œuvres*[2] », puisque la nature divine, principe de toute l'activité extérieure de Dieu, appartient au Père qui la donne avant d'être possédée par le Fils qui la reçoit. Quand le Christ dit également : « *Ma doctrine n'est pas ma doctrine, mais la doctrine de celui qui m'a envoyé*[3] », il exprime sa divine naissance par laquelle il est Dieu de Dieu et lumière de lumière. Comme aussi on peut entendre par ces paroles la part de vérité communiquée au Fils de l'homme pour faire connaître le Père et appeler les hommes à la vie éternelle.

Mais quand le Fils, la veille de sa passion, demande au Père, comme une perspective propre à l'encourager, de le glorifier de cette gloire qu' « *il avait dans le sein du Père, avant que le monde fût*[4] », et quand l'Apôtre dit que « *Dieu lui a donné un nom qui est au-dessus*

1. Joa., v, 19.
2. Joa., xiv, 10.
3. Joa., vii, 16.
4. Joa., xvii, 5.

de tous les noms[1] », cela ne peut s'entendre que de l'humanité du Sauveur entrant dans la gloire propre à la divinité. Le plus grand nom est en effet celui de Dieu, et la gloire la plus éclatante est la gloire propre à la divinité. Le Verbe a toujours possédé cette gloire dans le sein de Dieu et il l'a, par la résurrection, communiquée à son humanité.

Après la mort d'Arius, son hérésie s'est fractionnée en trois sectes principales : les Anoméens, les semi-Ariens et les Acaciens; trois branches issues du même tronc, trois formes de la même erreur.

Les Anoméens. — Les Anoméens, ainsi appelés du mot grec — ἀνόμοιος — non-semblable, reconnaissaient Aëtius pour leur chef[2] et niaient avec lui toute ressemblance entre le Fils et le Père. C'était pousser la négation de la divinité du Christ à ses extrêmes limites; c'est pourquoi on les appelait les *purs*, parmi les

1. *Philip.*, II, 9.

2. Aëtius, surnommé l'impie, natif d'Antioche en Syrie. D'abord orfèvre, puis sophiste, puis médecin, il embrassa l'arianisme auquel il ajouta d'autres erreurs et fit secte à part. Le concile de Séleucie, tenu l'an 359, le condamna avec ses nombreux disciples et l'Église a confirmé l'anathème, bien que le concile ait été tenu par les semi-Ariens. Il est piquant de voir les sectes ariennes se condamner les unes les autres pour défendre la part de vérité qu'elles contiennent encore.

Ariens. Leur dire n'avait rien d'invraisemblable, étant donnée la conception de l'Arianisme. Dès lors, en effet, que le Christ est une créature, si excellente qu'on la suppose, elle est plutôt dissemblable que semblable au Créateur. Comparés à Dieu qui est par soi, les dérivés

« Sont tous devant ses yeux comme s'ils n'étaient pas »;

c'est-à-dire ne sont pas à proprement parler. Platon a vu cette vérité; le mot être, pour les philosophes dignes de ce nom, n'a pas la même signification appliqué à Dieu, que lorsqu'il est appliqué à la créature, il devient transcendant dans le premier.

Semi-Ariens. — Les semi-Ariens, ou *homœousiens,* du mot grec ὁμοιούσιοι, ne sortent pas de l'hérésie, puisqu'ils nient l'unité de substance entre le Père et le Fils. Ils apportent cependant un tempérament au pur arianisme, en ce qu'ils donnent au Fils une substance semblable à la substance du Père. Ils poussent même cette ressemblance le plus loin possible, quelques-uns du moins, en faisant cette substance la plus parfaite qui puisse exister après celle du Père; comme ils l'ont déclaré au concile d'Ancyre, en 358, contre les Anoméens. Basile d'Ancyre, Macédonius de Constantinople, qui plus tard

niera la divinité du Saint-Esprit, Méliton d'Antioche, sont les principaux fauteurs du semi-Arianisme.

Acaciens. — La troisième secte fut celle des Acaciens ; ainsi appelée d'Acace, évêque de Césarée en Palestine, successeur du fameux Eusèbe si courtisan des princes et si ardent propagateur de l'hérésie. Acace ne voulait être ni arien pur, ni semi-arien, ni surtout catholique en admettant l'unité de substance entre le Père et le Fils. Il crut trouver une conception intermédiaire, capable de tout concilier. Puisque la raison, dit-il, n'admet pas que le Christ puisse être de même substance que le Père, ni même d'une substance semblable, comprenons qu'il n'y a pas entre eux de rapport de substance à substance, et que le Verbe de Dieu n'est que la représentation, l'effigie, le portrait de la divinité, comme le portrait, la statue d'un homme représentent cet homme, sans avoir rien de substantiel, rien qui soit de même nature que lui. L'infinie distance qui sépare Dieu de toute créature peut donner lieu à une telle manière de voir. Le Pseudo-Denys dira plus tard que Dieu n'est pas une substance proprement dite, mais une substance au-dessus de toute substance.

Condamné un grand nombre de fois par l'Église,

l'arianisme a survécu à tous les anathèmes. Il s'est étendu à toute la chrétienté et l'a désolée pendant plus de trois siècles. Ce n'est que vers l'an 660 que la terrible hérésie s'est éteinte comme d'elle-même, semblable à un incendie qui s'arrête faute d'aliment; ou mieux, à une infirmité que la vigueur du corps finit par chasser. Dieu a permis cette longue et douloureuse épreuve, pour mieux enraciner dans les cœurs la croyance à la divinité de son Fils.

Macédoniens. — En niant la divinité du Fils, l'arianisme arrivait par une pente fatale à méconnaître aussi celle du Saint-Esprit. Macédonius s'est fait l'auteur de cette nouvelle hérésie et a donné son nom à ses partisans [1]. D'après lui, la troisième personne de la sainte Trinité est non seulement inférieure au Père, puisqu'elle est créée, mais encore moindre que le Fils, créé lui-même; parce que le Saint-Esprit n'a été appelé à l'existence que pour être l'auxiliaire et le serviteur du Fils. On doit la regarder comme une substance simple, spirituelle, intelligente, de

1. Les Macédoniens étaient disciples de Macédonius, patriarche de Constantinople et d'abord semi-arien. Ils furent condamnés dans les conciles œcuméniques de Constantinople, 381; d'Éphèse, 431; de Chalcédoine, 451; de Latran, 1139.

même nature que les anges, bien qu'elle leur soit supérieure [1].

Saint Thomas tient à réfuter l'erreur macédonienne, qui nie la divinité du Saint-Esprit, non seulement pour rappeler tout ce que l'Église enseigne touchant l'adorable mystère de la sainte Trinité, mais encore, et ici surtout, pour dire tout ce qu'est le Verbe fait chair. On ne le saurait pas si l'on ignorait que de lui procède la troisième des personnes divines.

A l'exemple d'Arius et de tous les hérétiques, Macédonius s'appuie sur des textes tirés de la sainte Écriture. Amos, parlant de Dieu, dit : « *Me voici formant les montagnes et créant l'esprit* [2] ». Notre-Seigneur dit de son côté : « *Quand sera venu l'Esprit de vérité, il vous enseignera toute vérité; non qu'il parle de lui-même, mais parce qu'il dira tout ce qu'il a entendu* [3] ». Beaucoup d'autres passages sont mis en avant [4]; nous ne pouvons qu'indiquer à grands traits la marche suivie par saint Thomas.

Il définit d'abord les différentes acceptions du mot *esprit*. Ce mot désigne tantôt l'acte de respirer propre à l'animal, tantôt les vents qui agitent

1. *C. G.*, IV. 15-16.
2. *Am.*, IV, 13.
3. JOA., XVI, 13.
4. *C. G.*, IV, 16, *Adhuc.*

l'atmosphère, tantôt les principes intérieurs d'action et les substances qui soutiennent ces principes. Les facultés de l'âme raisonnable sont spirituelles, elle-même est esprit; les anges sont esprit, Dieu est esprit. Si l'on prend le mot esprit dans le sens matériel, il est créé. L'âme elle-même est créée jusque dans sa partie spirituelle; l'ange est créé; Dieu seul est un esprit incréé. Si donc l'on montre, ce qui est facile, que le Saint-Esprit est Dieu, on montrera en même temps qu'il est incréé.

Divinité du Saint-Esprit. — On ne peut prouver que le Saint-Esprit est Dieu, qu'en s'autorisant des paroles révélées. Déjà saint Augustin nous apprend que les auteurs qui ont avant lui parlé de la divinité du Saint-Esprit, l'ont fait en s'appuyant sur les témoignages de l'Écriture [1]. L'angélique Docteur connaît ces témoignages et les cite. Il commence par ceux que l'évêque d'Hippone met en avant. Le premier est tiré de l'épître aux Philippiens : « *Nous ne sommes point de la circoncision, nous qui adorons l'Esprit* [2]. » La force de la preuve est dans le mot « *adorons* », qui désigne le culte de latrie, λατρεύειν, réservé à Dieu. Si les fidèles adorent

1. *Trin.*, I, 13.
2. *Philip.*, III, 3.

le Saint-Esprit, c'est donc qu'ils reconnaissent sa divinité. Le second passage que cite saint Augustin est tiré de l'épître aux Corinthiens : « *Ignorez-vous que vos membres sont le temple de l'Esprit-Saint qui est en vous* [1] ? » Il n'y a que Dieu qui habite dans un temple.

Saint Thomas ajoute beaucoup d'autres textes à ceux que produit saint Augustin; nous ne parlerons que de ceux qui ont trait à la sanctification. Dieu seul peut sanctifier, ainsi qu'il est dit au *Lévitique* : « *C'est moi, le Seigneur qui vous sanctifie* [2]. » Déjà nous avons vu que le Christ est Dieu parce qu'il sanctifie, l'Esprit-Saint le sera également s'il remplit la même fonction. C'est surtout à l'Esprit de Dieu qu'est attribuée la sainteté et il en tire son nom. « *Vous êtes sanctifiés*, dit l'Apôtre, *au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et par l'Esprit de notre Dieu* [3]. » Et ailleurs : « *Dieu nous a choisis, nous les prémices du salut, et sanctifiés par l'Esprit et la vraie foi* [4]. »

Les Macédoniens se trompent donc quand ils entendent de la troisième personne divine, égale aux deux autres, le texte d'Amos où il est

1. *I Cor.*, VI, 19.
2. *Levit.*, XXII, 9.
3. *I Cor.*, VI, 11.
4. *II Thes.*, II, 12. — *C. G.*, IV, 17, *Adhuc.*

dit que Dieu crée l'esprit. Le seul sens possible de telles paroles est que Dieu crée le vent et les tempêtes, comme il est dit, au même endroit, qu'il crée les montagnes. Également, s'il est dit que le Saint-Esprit, dans sa mission temporelle, « *ne parlera pas de lui-même, mais dira ce qu'il a entendu* [1] », c'est qu'il n'est point Dieu par lui-même, mais parce qu'il procède du Père et du Fils. Il ne parle pas davantage par lui-même, dans sa mission temporelle, puisqu'il est envoyé par le Père et le Fils et devient leur mandataire, comme le Verbe dans sa mission est mandataire du Père qui l'envoie; avec cette différence que le Verbe s'est incarné et fait homme pour toujours, tandis que l'Esprit-Saint ne s'est pas fait colombe, ni vent impétueux, ni flamme de feu dans sa mission temporelle, car il ne s'est point uni à de véritables substances, il n'en a revêtu que l'apparence pour rendre sa présence sensible et symboliser les effets qu'il produit dans les cœurs.

Vue d'ensemble. — L'idée de faire du Verbe et du Saint-Esprit des demi-dieux, issus par création du Dieu unique et souverain, n'est pas de l'invention d'Arius. Il a pu l'emprunter aux

1. Joa., xvi, 13.

cosmogonies de l'Inde et de l'Égypte et aux religions idolâtriques de la Grèce et de Rome. Platon l'édite dans son *Timée* [1], la gnose en a fait d'évidentes applications. L'idée a survécu à l'arianisme; on la retrouve dans les doctrines philosophiques du moyen âge et jusque dans la raison impersonnelle de Victor Cousin.

« La doctrine d'Arius, dit saint Thomas, et celle d'Eunomius [2] semblent provenir des écrits laissés par les néoplatoniciens. Ces philosophes en effet reconnaissent un Dieu souverain, père et créateur de toutes choses. De lui est d'abord sortie une intelligence maîtresse, contenant les formes de tous les êtres produits, et supérieure à ceux-ci; ils l'appelaient *l'intellect paternel.* Après elle ont été produites l'âme du monde et toutes les autres créatures. Quand donc l'Écriture parle du Fils de Dieu, les platoniciens l'entendent de la première intelligence, surtout parce que la même Écriture donne au Fils le nom de sagesse et de Verbe de Dieu. Avicenne [3] partage cette opinion, puisqu'il place

1. *Timée,* 13.

2. Eunomius était évêque de Cyzique. Il se vantait de connaître Dieu aussi bien que Dieu se connaît lui-même, et osait dire que le Fils n'était Dieu que de nom, parce qu'il ne possédait pas la même nature que le Père. Ce sont ses vertus et ses hautes actions qui l'ont élevé au niveau de la divinité. Baronius parle de cet hérétique à l'an 356 de ses *Annales.*

3. *Mét.,* c. IV.

la première intelligence au-dessus du premier cercle pour le mouvoir, et au-dessous de Dieu qui occupe le sommet du monde. C'est semblablement que les Ariens ont conçu le Fils comme une créature supérieure à toutes les autres et par laquelle celles-ci ont été faites. Une telle manière de voir est conforme à la doctrine des philosophes qui mettent une certaine succession dans la production des choses, en vertu de laquelle une première créature d'où procèdent toutes les autres, est tirée du néant [1]. »

Qu'il nous soit permis, pour résumer la doctrine, de clore ce chapitre par les paroles que saint Augustin place à la tête de son traité de la

1. « Est autem hæc positio Arii et Eunomii, et videtur a Platonicorum dictis exorta, qui ponebant summum Deum patrem et creatorem omnium rerum, a quo primitus effluxisse dicebant quamdam mentem, in qua essent omnium rerum formæ, superiorem omnibus aliis rebus, quam paternum intellectum nominabant, et post hanc, animam mundi, et deinde alias creaturas; quod ergo in Scripturis sacris de Dei filio dicitur, hoc de mente prædicta intelligebant, et præcipue quia sacra Scriptura Dei Filium Dei Sapientiam nominat et Verbum Dei. Cui etiam opinioni consonat positio Avicennæ, qui supra animam primi cœli ponit intelligentiam primam moventem primum cælum, supra quam ulterius Deum in summo ponebat. Sic igitur Ariani de Dei Filio suspicati sunt quod esset quædam creatura supereminens omnibus aliis creaturis, qua mediante Deus omnia creasset; præcipue etiam quum quidam philosophi posuerint quodam ordine res a primo principio processisse, ita quod per primum creatum omnia alia sint creata. » (*C. G.*, IV, 6, *Est autem.*)

sainte Trinité, afin de faire comprendre ce dont il va parler.

« Tous les auteurs catholiques que j'ai lus, dit-il, et qui ont traité avant moi de la Trinité, qui est Dieu même, se sont proposé de montrer par les livres sacrés, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, que le Père, le Fils et le Saint-Esprit, par le fait même qu'ils n'ont tous qu'une même et indivisible substance, nous insinuent l'unité divine. Ce ne sont donc pas trois dieux, mais un seul Dieu. Cependant le Père qui engendre le Fils, ne saurait être le même que le Fils qui est engendré, ni le Fils le même que le Père. Et semblablement, le Saint-Esprit ne peut être ni le Père, ni le Fils, mais l'Esprit du Père et du Fils, égal au Père et au Fils et faisant avec eux l'unité de la Trinité [1]. »

Remarque. — La personne du Père ne peut plus être la même que celle du Fils ; ni la per-

1. « Omnes quos legere potui, qui ante me scripserunt de Trinitate, quæ Deus est, divinorum Librorum veterum et novorum catholici tractatores, hoc intenderunt secundum Scripturas docere, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus, unius ejusdemque substantiæ inseparabili æqualitate divinam insinuent unitatem ; ideoque non sint tres dii, sed unus Deus : quamvis Pater Filium genuerit, et ideo Filius non sit qui Pater est ; Filiusque a Patre sit genitus, et ideo Pater non sit qui Filius est ; Spiritusque S. nec Pater sit, nec Filius, sed tantum Patris et Filii Spiritus, Patri et Filio etiam ipse coæqualis, et ad Trinitatis pertinens unitatem. » (*Trin.*, I, 7.)

sonne du Fils, la même que celle du Père ; il faut qu'elles soient réellement distinctes. Quand donc l'Écriture dit : « *Le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père* [1] », elle révèle la distinction des personnes. Et quand elle ajoute : « *Que le Fils est même chose que le Père* [2] », elle fait comprendre l'unité de la substance divine.

Sans pénétrer l'auguste mystère, la raison se rend compte qu'il faut l'admettre ainsi. La raison sait en effet qu'en Dieu il n'y a pas distinction réelle entre l'essence et l'existence, comme il y en a dans toute créature, qui n'existe point par elle-même mais par autrui; de sorte que Dieu est son être, son existence, sa substance partout où il est et de quelque manière qu'il y soit. Mais le Père est Dieu, le Fils est Dieu, l'Esprit-Saint est Dieu, sans qu'il y ait trois dieux; un seul est possible, un seul existe; il faut donc que le Père, le Fils et le Saint-Esprit possèdent en commun la divine nature et se la partagent sans la diviser ni la multiplier.

Dernière remarque. — Les efforts tentés par Arius, ou par tout autre hérétique, pour appuyer son erreur sur la sainte Écriture,

1. Joa., xiv, 10.
2. Joa., x, 30.

seront toujours sans résultat; car « la vérité, dit saint Thomas, ne saurait être opposée à la vérité. D'où l'on voit que les passages empruntés par les Ariens aux véridiques Écritures, ne peuvent donner aucun fondement à leur doctrine. Les Livres saints enseignent en effet, comme nous l'avons vu, que le Père et le Fils ont numériquement la même essence et la même nature, ce qui fait qu'ils sont appelés Dieu avec vérité l'un et l'autre, et ce qui s'oppose en même temps à ce qu'ils soient deux dieux. Ils ne sont qu'un Dieu; car pour en faire plusieurs, il faut plusieurs essences divines, comme il y a dans deux hommes deux essences humaines, numériquement distinctes [1]. »

1. « Quia vero veritas veritati contraria esse non potest, manifestum est ea quæ ex Scripturis veris ab Arianis introducta sunt ad suum errorem confirmandum, eorum sententiis accommoda non esse. Quum enim ex Scripturis divinis ostensum est Patris et Filii eamdem numero essentiam esse et naturam divinam, secundum quam uterque verus dicitur Deus, oportet Patrem et Filium non duos deos, sed unum Deum esse. Si enim plures dei essent, oporteret per consequens divinitatis essentiam in utroque partitam esse, sicut in duobus hominibus est alia humanitas numero. » (*C. G.*, IV, 8, *Quia.*)

CHAPITRE IV

Hérésies contre la Nature humaine du Christ.

L'erreur est une vérité dont on abuse.
(Bossuet.)

Manès, — Valentin, — Apollinaire, — Arius, — Théodore de Mopsueste, — Eutychès.

La foi catholique nous enseigne que le Christ est homme en même temps que Dieu. Méconnaître son humanité le détruit, aussi bien que de ne pas admettre sa divinité. Or « il s'est trouvé d'autres hérétiques, dit saint Thomas, qui ont nié la vérité de l'Incarnation, pour introduire à sa place une certaine fiction qui lui ressemble et n'a point de réalité [1] ». Elle serait une apparition de Dieu, de même nature que celles de l'ancienne et de la nouvelle loi. De

1. « Fuerunt autem alii qui, veritate incarnationis negata, quamdam fictitiam incarnationis similitudinem introduxerunt. » (*C. G.*, IV, 29, *Fuerunt.*)

l'ancienne, comme lorsque l'Écriture nous dit que le Créateur se promenait dans le paradis terrestre et s'entretenait avec Adam, vraisemblablement sous une forme humaine [1]. C'est ainsi que Dieu apparaît à Abraham sous la figure de trois hommes [2]; et qu'il parle à Moïse *comme un ami parle à son ami* [3]. Dans le Nouveau Testament, Dieu fait entendre sa voix du haut du ciel au baptême du Christ, et le Saint-Esprit descend sous la forme d'une colombe [4].

Ces figures sont nécessaires pour rendre sensible la présence de l'Éternel à l'homme; et disparaissent aussitôt qu'elles ont rempli leur mission, parce qu'elles n'ont rien de substantiel [5].

1. *Gen.*, III, 8, 9.
2. *Gen.*, XVIII, 1.
3. *Ex.*, XXXIII, 11.
4. MAT., III, 16, 17.
5. Saint Augustin se demande si c'est le Père, le Fils ou le Saint-Esprit qui apparaissait avant l'Incarnation, ou bien tantôt le Père, tantôt le Fils, tantôt le Saint-Esprit; ou la Trinité sans distinction des Personnes; il répond qu'après avoir parcouru, avec le plus grand soin, tous les passages des Écritures, il ne se croit pas autorisé à se prononcer. Ce qu'il y a de certain, dit-il, c'est que Dieu, par sa nature, son essence, sa substance ou de quelque nom qu'on appelle ce qui le constitue, est invisible aux yeux corporels. De sorte que non seulement le Fils, le Saint-Esprit, mais encore le Père, ou la Trinité sans distinction des Personnes, pouvait se rendre sensible aux hommes sous les formes empruntées à la créature. (*Trin.*, II, 35.)

Il dit dans le même traité (II, 12), que les formes corporelles prises par Dieu pour se montrer aux hommes, ne peuvent pas être regardées comme de véritables incarna-

Il ne saurait en être ainsi de l'Incarnation ; le Verbe se faisant homme a pris la nature humaine dans toute son intégrité, et sans rien de fictif.

Jean qui a parlé d'une manière si sublime de la divinité du Christ, pour la venger des négations qui l'assaillaient déjà de son temps, n'a pas été moins énergique pour défendre l'humanité du Sauveur. Il est avant tout pour le Christ historique, qu'il regarde à bon droit comme le premier que nous connaissons et par lequel nous arrivons au Christ éternel, lequel ne peut entrer dans l'histoire que par les œuvres que son humanité accomplit en dehors de Dieu. « *Ce que nous avons vu de nos yeux*, dit le grand théologien, *ce que nos mains ont palpé* — ἐψηλάφησαν — *... nous vous l'annonçons afin que vous aussi vous soyez en communion avec nous, et que votre communion soit avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ*[1]. » Et dans la même épître : « *Tout esprit qui confesse que Jésus-Christ est venu dans la chair, est de Dieu* », il ne peut donc pas se tromper, tandis que « *tout esprit qui ne confesse pas Jésus, n'est point de Dieu; mais est l'antéchrist; vous avez entendu qu'il vient, et déjà il est maintenant dans le*

tions de Dieu, parce qu'elles disparaissaient aussitôt que la raison qui les avait fait prendre, n'existait plus.

1. *I Joa.*, I, 1-3.

monde [1]*... car beaucoup de séducteurs se sont introduits dans le monde, qui ne confessent pas que le Christ soit venu dans la chair* [2]. » On ne pouvait plus énergiquement recommander la croyance à l'humanité du Sauveur.

Est-ce bien une croyance surnaturelle? Non, s'il ne s'agit que de constater historiquement les œuvres de Jésus de Nazareth; oui, et certainement oui, lorsqu'il s'agit d'admettre que la personne qui fait les œuvres n'est pas une personne humaine, mais la personne même du Verbe de Dieu, communiquant à la nature humaine sa propre subsistance.

Les Manichéens [3] ont nié la réalité de l'Incarnation par la manière dont ils ont compris le Christ. « Ils ont dit en effet, comme le rapporte saint Thomas, que le Christ n'avait pas pris un corps véritable, mais seulement l'apparence d'un corps; il ne pouvait donc pas être véritablement un homme; mais n'avait que l'apparence d'un homme. De sorte que tout ce que le Sauveur a

1. *I Joa.*, IV, 2, 3.
2. *II Joa.*, I, 7.
3. Ainsi appelés du nom de leur chef Manès ou Manichée, persan de nation. Il se disait apôtre de Jésus-Christ et envoyé pour enseigner des vérités jusque-là inconnues. La prétention de faire des miracles lui fut fatale. Il avait promis de guérir par ses seules prières le fils de Sapor; l'enfant mourut dans ses bras, et le père irrité fit écorcher l'imposteur. L'erreur fondamentale des Manichéens est d'admettre deux principes : l'un bon, l'autre mauvais.

fait d'humain, comme de naître, de manger, de boire, de marcher, de souffrir, d'être mis au tombeau, n'avait rien de réel, et n'était qu'apparent; tout le mystère de l'Incarnation se ramène donc à une fiction [1]. »

Le Christ n'a dès lors plus rien d'historique. Il ressemble aux héros que chante Homère, ou aux personnages que les poètes mettent sur la scène et dans leurs romans. L'Évangile n'est plus qu'un drame, une épopée, une fiction. Si étrange que paraisse cette doctrine, Strauss l'a renouvelée et embellie par sa théorie du mythe. Le Christ n'a rien de réel; il n'est que le mythe de l'humanité à une époque donnée.

Penser de la sorte était pour les Manichéens une conséquence de leur doctrine touchant l'origine et la nature des corps. Ils les regardaient comme provenant du principe mauvais et mauvais eux-mêmes. Le Fils de Dieu ne pouvait avoir aucun rapport avec eux. L'erreur est grossière. Les disciples de Manès ignoraient que le mal n'est pas une substance, mais un défaut; n'a

1. « Dixerunt enim Manichæi Dei Filium non verum corpus, sed phantasticum assumpsisse; unde nec verus homo esse potuit, sed apparens; neque ea quæ secundum hominem gessit, sicut quod natus est, quod comedit, bibit, ambulavit, passus est et sepultus, in veritate fuisse, sed in quadam assimilatione consequitur.

« Et sic patet, quod totum incarnationis mysterium ad quamdam fictionem deducunt. » (*C. G.*, IV, 29, *Prin.*)

point d'être, mais est un manque d'être. Le mal ne peut exister en Dieu qui est l'être et le bien sous tous les rapports. Il est inhérent à la créature faite de rien et défectible par son fonds.

Saint Thomas connaît cette réponse; il la donne souvent dans ses écrits. On sait qu'elle lui apparut dans une vive lumière alors qu'il était à la table de saint Louis, et qu'il s'écria dans sa joie : *Conclusum est*, c'en est fait des Manichéens. Mais il donne ici une autre raison, plus spécialement dirigée contre ces hérétiques.

« Cette manière de voir, dit-il, a contre elle, en premier lieu, qu'elle détruit l'autorité de l'Écriture; ce qu'un chrétien ne saurait admettre. L'apparence de la chair, en effet, n'est pas la chair; marcher comme les personnages fictifs marchent, n'est pas marcher, et semblablement pour les autres actions. L'Écriture ment donc quand elle dit que le Verbe s'est fait chair, si le Verbe n'a pris que l'apparence de la chair. Elle ment encore, quand elle dit que Jésus-Christ a marché, qu'il a mangé, qu'il a bu, qu'il a été enseveli, si tout cela n'a eu lieu qu'en apparence. Or, déroger à l'autorité de l'Écriture, ne fût-ce qu'en un point minime, revient à ôter toute sécurité à notre foi; car la foi repose sur l'autorité des saintes Écritures, comme le dit

saint Jean : « *Ces choses ont été écrites, afin que vous croyiez*[1]. »

Les Manichéens ne se croient pas vaincus, car on peut dire, et saint Thomas ne le nie pas, que l'Écriture ne perd rien de sa vérité quand elle raconte comme réel ce qui n'est qu'apparent, puisqu'on donne aux ressemblances les mêmes noms qu'aux réalités. On dit du portrait d'un homme : c'est un homme et tel homme, bien que ce ne soit qu'un portrait. L'Écriture emploie elle-même cette manière de parler quand elle dit, par exemple : « *La pierre était le Christ*[2] » ; c'est-à-dire était la figure du Christ ; ou quand elle donne à Dieu, en vertu d'une certaine analogie les noms de lion, d'agneau et de toute autre créature[3].

Cela est incontestable, et le langage de l'Écriture, comme le nôtre, use de métaphores chaque fois que cela est à propos. Mais ce qui est

1. « Hæc positio primo quidem Scripturæ auctoritatem evacuat. Quum enim carnis similitudo caro non sit, neque similitudo ambulationis ambulatio, et in cæteris similiter, mentitur Scriptura dicens : *Verbum caro factum est,* si solum phantastica caro fuit, mentitur etiam dicens Jesum Christum ambulasse, comedisse, mortuum fuisse, et sepultum, si hæc in sola phantastica apparitione contigerunt. Si autem vel in modico auctoritati sacræ Scripturæ derogatur, jam nihil fixum in fide nostra esse poterit, quæ sacris Scripturis nititur, secundum illud Joan. (xx, 31) : *Hæc scripta sunt ut credatis.* » (*C. G.*, IV, 29, *Hæc.*)

2. *I Cor.*, x, 4.

3. *C. G.*, IV, 29, *Potest.*

hors de doute, c'est que Dieu, voulant révéler aux hommes un fait aussi extraordinaire que celui de son incarnation, ne pouvait le faire en n'en parlant que par figure, sans dire ailleurs en termes propres, qu'il s'agit d'une incontestable réalité. Nous n'aurions en effet aucun moyen de connaître la vérité touchant un si grand événement, et la parole de Dieu égarerait les hommes au lieu de les instruire, tandis qu'il est dit : « *Tout ce que contiennent les Écritures est pour notre instruction* [1] »; et ailleurs : « *Toute l'Écriture, divinement inspirée, est utile pour apprendre et pour enseigner* [2]. » Le récit évangélique ne serait plus qu'une fiction, puisqu'il ne porterait sur rien de réel. Saint Pierre proteste contre une telle manière de voir; car il dit : « *Ce n'est point en nous appuyant sur d'ingénieuses fables que nous vous faisons connaître la puissance* — δύναμιν — *de Notre-Seigneur Jésus-Christ* [3]. »

Partout où l'Écriture raconte une apparition, elle le fait dans des termes qui permettent de voir qu'il s'agit d'une apparence, non d'une réalité. « *Abraham leva les yeux,* est-il dit, *et trois hommes lui apparurent* [4]. » Le mot *apparurent*

1. *Rom.*, XV, 4.
2. *II Tim.*, III, 16.
3. *II Petri*, I, 16. — *C. G.*, IV, 29, *Sed.*
4. *Gen.*, XVIII, 2.

fait comprendre que Dieu se sert de la forme humaine pour entrer en relation avec son serviteur. Le patriarche ne s'y trompe pas puisqu'il s'adresse à Dieu et dit : « *Je parlerai à mon Seigneur, bien que je ne sois que cendre et poussière*[1] ». Plus haut il l'appelle « *Celui qui juge la terre*[2] »; toujours au singulier, malgré la triple apparition sous forme humaine. Quand Isaïe, Ézéchiel ainsi que les autres prophètes ont des visions, ils le disent et ne confondent pas les représentations sensibles avec les réalités[3].

Si parfois l'Écriture a recours à des images sensibles pour mieux faire comprendre les choses divines, ce n'est jamais une cause d'erreur; soit parce que les termes de comparaison sont trop grossiers pour convenir en propre à Dieu, soit parce que l'Écriture indique ailleurs sans image, ce qu'elle exprime ici par métaphore; le bras de Dieu, par exemple, ne peut être que le symbole de sa puissance. « Le cas, du reste, ne se présente pas pour l'Incarnation; car nulle part l'autorité de l'Écriture, dans tout ce qu'elle dit de l'humanité du Christ, ne permet d'en méconnaître la réalité[4]. »

1. *Gen.*, XVIII, 27.
2. *Gen.*, XVIII, 25.
3. *C. G.*, IV, 29, *Sicubi*.
4. « Quod quidem in proposito non accidit. Nam nulla

Deux passages cependant semblent contredire ce que nous venons d'avancer. Il est dit aux Romains : « *Dieu a envoyé son Fils dans la ressemblance d'une chair de péché* [1] » ; et aux Philippiens : « *Il a été fait* (le Christ) *semblable aux hommes* [2]. » Dans le premier cas, la ressemblance ne porte pas sur la chair proprement dite, mais sur une chair souillée par le péché ; ce qui n'est pas la même chose. Le Christ ne pouvait prendre que la ressemblance d'une chair de péché en acceptant les pénalités qui l'accompagnent, mais non le péché. Il a pris la souffrance et la mort venues du péché, mais non la souillure du péché [3].

Également, quand saint Paul dit que le Christ « *a été fait semblable aux hommes* [4] », il ne méconnaît pas ce qu'il vient de dire au même endroit, que le Christ ayant la nature divine, s'est de plus uni la nature humaine ; de sorte que « *fait à la ressemblance des hommes* » ne veut pas dire qu'il n'a pris que l'apparence d'un homme ; mais que possédant une nature humaine, il était devenu semblable aux autres hommes [5].

Scripturæ auctoritas veritatem eorum, quæ de humanitate Christi leguntur excludit. » (*C. G.*, IV, 29, *Sicubi.*)

1. *Rom.*, VIII, 3.
2. *Philip.*, II, 7.
3. *C. G.*, IV, 29, *Forte.*
4. *Philip.*, II, 7.
5. *C. G.*, IV, 29, *Forte.*

Loin d'introduire rien de fictif dans l'humanité du Sauveur, l'Écriture s'empresse d'écarter tout soupçon de ce genre. Si les disciples, troublés de voir leur Maître marcher sur les eaux, le prennent pour un fantôme, de suite « *Jésus leur parle et leur dit : Rassurez-vous, c'est moi, ne craignez rien*[1]. » Ce fut surtout après la résurrection que le Sauveur s'efforça de faire constater la réalité de son corps : « *Touchez et voyez,* dit-il, *un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai*[2]. » Comment soumettre au toucher un corps qui n'a rien de réel? Le poète nous montre avec raison Orphée voulant par trois fois embrasser Eurydice aux enfers et ne rencontrant qu'une ombre vaine. Le Christ ressuscité a de plus mangé avec ses Apôtres[3] ; il a partagé le sel avec eux, selon l'expression vulgaire — συναλιζομένος[4], — et saint Jean dit : « *Ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nos mains ont palpé du Verbe de vie, nous vous l'annonçons*[5].

Si enfin le Christ Sauveur n'est qu'une apparition de Dieu parmi nous et non un homme en même temps qu'un Dieu, son sang n'a pu nous racheter. Que de fois cependant les divines

1. Mat., xiv, 27.
2. Luc., xxiv, 39.
3. Joa., xxi, 5-12.
4. *Act.*, 1, 4.
5. *I Joa.*, i, 1-3.

Écritures ne nous parlent-elles pas de son sang rédempteur? Spécialement dans l'Apocalypse : « *Vous nous avez rachetés de votre sang* [1]. » Le Nouveau Testament n'aurait rien qui le distinguerait de l'Ancien et le mettrait au-dessus, puis les apparitions de Dieu aux hommes ont été aussi fréquentes sous l'ancienne loi que sous la nouvelle [2].

Saint Augustin, à l'occasion du reniement de saint Pierre, montre toute la gravité qu'il y a à méconnaitre l'humanité du Sauveur, par les conséquences qui en découlent. « Est-ce que l'Apôtre Pierre, dit-il, contrairement à ce que certains panégyristes mal inspirés s'efforcent de dire, n'a pas nié le Christ, quand, interrogé par une servante, il a répondu qu'il ne connaissait pas cet homme?... Comme si nier l'homme dans le Christ ce n'était pas nier le Christ. Pour celui qui confesse le Dieu et nie l'homme, pour celui-là le Christ n'est point mort; puisque c'est comme homme qu'il est mort. Celui qui nie l'homme dans le Christ, n'est pas réconcilié par le médiateur: car « *il n'y a qu'un Dieu et qu'un médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Christ Jésus* [3] ». « *De même en effet que la désobéis-*

1. *Apoc.*, v, 9.
2. *C. G.*, IV, 29, *Item.*
3. *I Tim.*, II, 5.

sance d'un seul homme a rendu pécheurs tous les hommes[1], *ainsi l'obéissance d'un seul a rendu justes beaucoup d'hommes*[2] ». Celui qui nie l'homme dans le Christ, ne ressuscitera pas dans la résurrection de la vie; « *car par l'homme la mort, et par l'homme la résurrection des morts. Si tous meurent en Adam, tous sont vivifiés dans le Christ*[3] »[4].

Après la preuve fournie par ces textes, saint Augustin en tire une seconde de ce que le Christ est la tête de l'Église.

« Par quoi, se demande-t-il, le Christ est-il tête de l'Église, si ce n'est par l'homme que le

1. Le texte a οἱ πολλοί les nombreux, ce qui mis en opposition avec εἷς un, veut dire tous les autres.

2. *Rom.*, v, 19.

3. *I Cor.*, xv, 21.

4. « An apostolus Petrus, sicut quidam favore perverso eum excusare nituntur, Christum non negavit, quia interrogatus ab ancilla hominem se nescire respondit?... Quasi vero qui hominem Christum negat non Christum negat; et hoc in eo negat quod factus est propter nos, ne periret quod fecerat nos. Ergo qui ita confitetur Christum Deum, ut hominem negat, non pro illo mortuus est Christus. Qui negat hominem Christum, non reconciliatur per mediatorem Deo. Unus enim Deus, et unus mediator Dei et hominum homo Christus Jesus. Qui negat hominem Christum non justificatur : « Quia sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per obedientiam unius hominis justi constituentur multi. » Qui negat Christum, non resurget in resurrectione vitæ : « Quia per hominem mors et per hominem resurrectio mortuorum : sicut enim in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur. » (*In Joa.*, lxvi, 2.)

Verbe a pris en s'incarnant, c'est-à-dire par le Fils de Dieu fait homme? Comment alors appartenir au Christ si l'on nie l'homme dans le Christ? Celui qui nie la tête comment peut-il être membre? Mais à quoi bon tant insister quand Notre-Seigneur a lui-même fait disparaître toutes les subtilités du raisonnement humain, puisqu'il n'a pas dit à Pierre : Le coq ne chantera pas avant que tu renies l'homme; ou comme le Christ veut bien qu'on l'appelle : avant que tu renies le Fils de l'homme; mais il a dit : *Avant que tu me renies.* Qui, moi? sinon ce qu'il était; et qui était-il? sinon le Christ. Nier quelque chose du Christ, revient donc à nier le Christ lui-même; et nier le Christ, c'est nier son Seigneur et son Dieu [1]. »

Valentin [2] se rapproche des hérétiques que

1. « Per quid autem caput est Ecclesiæ, nisi per hominem, quo Verbum caro factum est? Id est Dei Patris unigenitus Deus homo factus est. Quomodo igitur in corpore Christi, qui negat hominem Christum? Qui enim caput negat, quomodo est membrum? Sed quid multis immorer, cum ipse Dominus abstulerit omnes humanæ argumentationis ambages? Non enim ait : Non cantabit gallus donec hominem neges : aut sicut loqui familiariore cum hominibus dignatione consuevit : Non cantabit gallus donec filium hominis ter neges, sed ait, donec me ter neges. Quid est me? nisi quod erat, et quid nisi Christus erat? Quidquid ergo ejus negavit ipsum negavit, Christum negavit, Dominum suum negavit. » (*Ibid.*)

2. Chef de la secte gnostique, qui a pris son nom, Valentin se mit à dogmatiser vers l'an 134. On le croit originaire

nous venons de critiquer. Il disait que le Christ n'avait pas un corps terrestre, mais un corps céleste, qu'il avait apporté avec lui en venant sur la terre. La Vierge, sa Mère, ne lui avait donc rien donné de sa substance humaine; elle n'était qu'un canal, par lequel le Christ avait passé[1]. Certaines expressions de l'Écriture semblent avoir donné occasion à cette étrange conception. Il est dit, en effet : « *Personne n'est monté au ciel, que celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme, qui est dans le ciel*[2] ; » et dans saint Paul : « *Le premier homme étant de la terre est terrestre ; le second étant du ciel est céleste* [3], » ce que ces hérétiques prenaient à la lettre, soutenant que le Christ était descendu du ciel avec son corps [4].

« L'erreur de Valentin, dit saint Thomas, a une origine semblable à celle des Manichéens. Il croyait avec ceux-ci que tout ce qui appartient à ce monde visible a été créé par le démon, et comme « *le Fils de Dieu est venu*, dit saint Jean,

de l'Égypte. Il serait antérieur à Manès, mais saint Thomas suit l'ordre des idées plutôt que l'ordre des faits.

1. « His autem et Valentinus propinque de mysterio incarnationis sensit : dixit enim quod Christus non terrenum corpus habuit, sed de cœlo apportavit, et quod nihil de Virgine matre accepit, sed quod per eam quasi per aquæductum transivit. » (*C. G.*, IV, 30, *His.*)

2. Joa., III, 13.

3. *I Cor.*, XV, 47.

4. *C. G.*, IV, 30, *His et Occasionem.*

pour détruire les œuvres du diable[1] », il ne lui convenait pas de prendre son corps de ce que son adversaire avait créé, puisque saint Paul dit : « *Quel rapport peut-il y avoir entre la lumière et les ténèbres, et quelle société du Christ avec Bélial*[2] ? » Si les deux hérésies ont même origine, l'outrage qu'elles font à l'Incarnation est aussi le même, car de la même racine naissent de semblables productions[3].

Aucun homme, dit saint Thomas, n'existe en dehors des principes qui le constituent dans son espèce. Un homme ne peut donc pas être homme sans avoir un corps composé de chair, d'os et des autres parties humaines; or, de même qu'un corps humain est requis pour faire un homme, semblablement, les éléments du monde matériel : le feu, l'air, l'eau, la terre[4], sont indispensables pour faire de la chair, des os, et les autres parties du corps. Si donc le corps du Christ n'a pas été pris de la terre, il n'a ni chair, ni os, ni aucune des autres parties, et le Christ n'est pas véritablement homme; il n'en a que l'apparence. Cependant il est dit : « *Un esprit n'a ni chair*

1. *I Joa.*, III, 8.
2. *II Cor.*, VI, 15.
3. *C. G.*, IV, 30, *Procedit.*
4. On dirait aujourd'hui les corps simples et les corps composés qui entrent dans l'organisme humain.

ni os, comme vous voyez que j'en ai[1]. »

Quels que soient les arguments pris du domaine de la raison, aucun n'a la valeur de ceux que fournit l'Écriture. Le moment est venu d'en exposer quelques-uns.

L'Apôtre, parlant du Fils de Dieu, dit expressément : « *Il a été fait de la race de David selon la chair*[2]. » Or David et tous ses descendants ont eu un corps terrestre[3]. Saint Paul dit encore que « *Dieu a envoyé son Fils, né de la femme, fait sous la loi* [4]. » « *Né de la femme* », saint Matthieu l'atteste dans la généalogie quand il dit : « *Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie, de laquelle est né Jésus* [5]. » « *Fait sous la loi* », le Sauveur le dit lui-même : « *Je ne suis pas venu détruire la loi, mais l'accomplir* [6]. » D'autre part, l'Écriture appelle Marie la Mère du Sauveur; comment le serait-elle, si le Christ n'avait rien reçu d'elle [7] ? »

La prétention de Valentin d'appuyer sa doctrine sur les passages de l'Écriture qu'il met en avant, ne peut se soutenir. « Ce n'est point selon le corps, dit saint Thomas, ni selon l'âme que le

1. Luc., xxiv, 39. — *C. G., Uniuscujusque.*
2. *Rom.*, i, 3.
3. *C. G.*, IV, 30. *Item.*
4. *Gal.*, iv, 4.
5. Mat., i, 16.
6. Mat., v, 17.
7. *C. G.*, IV, 30, *Præterea.*

Christ est descendu du ciel, mais en tant qu'il est Dieu. On peut le comprendre par les paroles mêmes du Seigneur; car après avoir dit : « *Personne ne monte au ciel, que celui qui est descendu du ciel* », il ajoute : « *Le Fils de l'homme qui est dans le ciel* [1] », pour montrer qu'il est descendu du ciel, sans cependant cesser d'être dans le ciel. Or c'est le propre de la Déité d'être sur la terre, et de remplir en même temps le ciel, selon ce que Dieu dit par son prophète : « *Je remplis le ciel et la terre* [2]. »

Comment Dieu descend-il du ciel? Saint Thomas le dit quand il ajoute : « Ce ne peut être en vertu d'un mouvement local que le Fils de Dieu descend du ciel. Un tel mouvement ne peut lui convenir en tant que Dieu. Tout ce qui se meut de la sorte quitte un lieu pour en occuper un autre. Or Dieu ne peut se quitter, étant son lieu comme il est son être; il faudrait qu'il cessât d'exister. De plus, comment aller ailleurs? Puisque, où Dieu n'est pas, il n'y a rien. Et n'est-il pas déjà, sans se quitter, dans tous les lieux, comme dans tous les êtres qu'il remplit par sa présence, sa puissance et son essence? En quitter un, lui est donc impossible à moins qu'il ne l'anéantisse; en occuper un autre lui est aussi impossible,

1. Joa., III, 13.
2. *Jer.*, XXIII, 24.

à moins qu'il ne le crée, ce qu'il ferait sans changement de sa part.

« On dit donc que le Fils de Dieu est descendu, parce qu'il s'est uni une substance terrestre; ce que l'Apôtre appelle s'anéantir; c'est-à-dire prendre la nature du serviteur, sans toutefois perdre sa nature de Dieu [1]. » N'imaginons donc pas que Dieu descende du ciel à la manière d'un souverain de la terre qui, pour visiter son peuple, quitterait son trône et sa cour. Ne serait-il pas plus parfait au souverain d'être avec les siens sans avoir à se déranger? Incontestablement, mais cela est impossible à la créature nécessairement finie. Elle n'est qu'en elle-même comme tout ce qui existe; pour être aussi avec les autres, elle doit se transporter vers elles par sa masse ou son action. L'ange qui n'a pas de

1. « Non enim Christus descendit de cœlo secundum corpus aut animam, sed secundum quod Deus; et hoc ex ipsis verbis Domini accipi potest. Quum enim diceret (Joa., III) : « Nemo ascendit in cœlum, nisi qui descendit de cœlo », adjunxit : « Filius hominis qui est in cœlo », in quo ostendit ita se descendisse de cœlo quod tamen in cœlo esse non desierit. Hoc autem proprium Deitatis est ut ita in terris sit quod et cœlum impleat, secundum illud Jeremiæ (XXIII) : « Cœlum et terram ego impleo. » Non ergo Filio Dei, inquantum Deus est, descendere de cœlo competit secundum motum localem; nam quod localiter movetur sic ad unum locum accedit quod ab altero recedit. Dicitur igitur Filius Dei descendisse secundum hoc quod terrenam substantiam sibi copulavit, sicut et Apostolus eum exinanitum dixit, in quantum formam servi accipit, ita tamen quod divinitatis naturam non perdidit. » (*C. G.*, IV, 30, *Ea vero.*)

corps, occupe un lieu parce qu'il agit dans ce lieu sans y être inclus. Et l'action d'aucun être créé ne peut s'étendre comme celle de Dieu à tous les lieux, les remplir et les dépasser encore.

Le fondement sur lequel s'appuie l'erreur valentinienne est lui-même sans valeur. La raison démontre que le monde des corps n'a pas été créé par le démon, mais par Dieu, comme tout ce qui arrive à l'existence [1].

Apollinaire [2] s'est fait du mystère del'Incarnation une idée plus déraisonnable encore et plus impie. Il pense avec les hérétiques que nous venons de voir, que le corps du Christ n'a pas été pris de la substance de la Vierge, mais d'une partie de la substance du Verbe, changée en la chair, comme l'eau a été changée en vin aux noces de Cana. L'évangile appelle cette eau : l'eau faite vin, *aquam vinum factam* [3], et Apollinaire veut que l'on entende semblablement les paroles du même évangile : « *Le Verbe a été fait chair* [4]. »

1. *C. G.*, IV, 30, *Id vero.*

2. Apollinaire était évêque de Laodicée et contemporain de Julien l'Apostat. Il mourut l'an 380, sous l'empereur Théodose.

3. Joa., II, 9.

4. « Irrationabilius his circa incarnationis mysterium Apollinaris erravit, in hoc tamen prædictis, concordans quod corpus Christi non fuit de Virgine assumptum, sed, quod est magis impium, aliquid Verbi dicit in carnem Christi fuisse conversum, occasionem erroris sumens ex eo

L'impossibilité d'un tel sentiment est facile à montrer. Par cela même que Dieu est l'être en soi et possède la plénitude de l'être, il ne peut rien acquérir, ni rien perdre; sa nature est d'être complètement immuable. Mais tout être changé en un autre ne peut devenir cet autre sans perdre ce qu'il est lui-même. Le pain que l'homme mange devient sa chair et n'est plus du pain, comme l'eau changée en vin n'est plus de l'eau, mais du vin; or le Verbe est Dieu, ainsi qu'il a été démontré à l'exposé de la foi, rien du Verbe ne peut donc périr pour devenir la chair du Christ [1].

Saint Thomas donne encore une autre raison, persuadé, comme le dit saint Augustin [2], que plus on trouve de preuves contre l'hérésie, mieux on la réfute, et plus on ouvre de chemins pour fuir ses funestes conséquences. Le Verbe, en sa qualité de Dieu, est simple; car en Dieu aucune composition n'est possible; le premier être n'est pas fait de parties; il est

quod dicitur Joan., I, 14 : *Verbum caro factum est*, quod sic intelligendum putavit quasi ipsum Verbum sit conversum in carnem, sicut intelligitur illud quod legitur Joan., II, 9 : *Ut gustavit architriclinus aquam vinum factam*, quod ea ratione dicitur quia conversa est aqua in vinum. » (*C. G.*, IV, 31, *Irrationabilius*).

1. *C. G.*, IV, 31, *Hujus et Osten.*

2. *Trin.*, I, 21.

ce qu'il est, dans une absolue simplicité. Si donc le Verbe est changé en chair dans l'Incarnation, c'est selon lui tout entier; et comme ce qui est changé cesse d'être ce qu'il était, le Verbe une fois incarné, cesse donc d'exister comme Verbe, ce qui est impossible; car le Verbe est Dieu et éternel; de plus, S. Jean le montre dans l'Apocalypse « *vêtu d'une robe aspergée de sang et portant le nom de Verbe* »[1].

« Les paroles de saint Jean : « *Et le Verbe a été fait chair* », ne peuvent donc signifier autre chose, sinon que le Verbe a pris une chair de même nature que la nôtre. Tel est bien le sens de ces paroles, puisque l'évangéliste ajoute : « *Et il a habité parmi nous*[2] »; ainsi que le prophète l'avait annoncé quand il disait : « *Dieu est apparu sur la terre et il a conversé avec les hommes* »[3]; ce sont les êtres de même nature qui habitent ensemble et conversent entre eux[4].

Hérésies touchant l'ame du Christ. — Ainsi que le corps, l'âme du Christ a donné lieu à beau-

1. *Apoc.*, XIX, 13.
2. Joa., I, 14.
3. *Bar.*, III, 38.
4. *C. G.*, IV, 32, *Item* et *Patet.*

coup d'hérésies [1]. Arius [2] soutenait que le Verbe incarné n'avait pris que la chair sans prendre l'âme, la divinité remplaçant avantageusement l'âme dans l'homme. Ce n'est que malgré lui et comme forcé, que le trop célèbre hérétique a été amené à une telle conception. Pour établir en effet que le Fils est une créature et moindre que le Père, il apportait en témoignage les passages de l'Écriture qui parlent des infirmités du Christ, et pour que personne ne pût récuser la preuve en attribuant ces infirmités à la nature humaine prise par le Verbe, il niait perfidement qu'il y eût une âme dans le Christ, et faisait retomber sur la divinité tout ce qui ne s'expliquait point par le corps : l'admiration, la crainte, la prière, en un mot tout ce qui ne pouvait convenir à Dieu [3].

Une telle manière de voir heurte la raison, non moins que la foi. Méconnaître dans l'homme ce qui le constitue, revient à le méconnaître lui-même; or l'âme, plus encore que le corps, est de la nature de l'homme; si donc le Christ n'a pas eu d'âme, il n'a pas été un homme; le sou-

1. « Non solum autem circa corpus Christi, sed etiam circa ejus animam aliqui male sensisse inveniuntur ». (*C. G.*, IV, 32, *Non solum.*)

2. Arius est le même et trop célèbre hérétique dont nous avons parlé plus haut.

3. *C. G.*, IV, 32, *Posuit.*

tenir est contraire à la raison, puisque l'homme est nécessairement composé d'une âme et d'un corps; et cela est encore opposé à l'Écriture, qui appelle l'unique médiateur de Dieu et des hommes, « *l'homme Christ Jésus* [1] ».

A l'âme en effet appartiennent, non seulement la raison qui fait l'homme, mais encore les sens que nous partageons avec l'animal, et l'organisme commun à la plante et à l'animal. Quand donc l'âme disparaît à la mort, il ne reste plus dans le cadavre que des yeux, de la chair, des os improprement dits, comme sont les yeux d'une statue, ou d'un portrait; et de la chair ou des os qui n'ont plus rien de vivant. Si donc le Christ n'a pas eu d'âme, il n'a eu ni les sens, ni la chair, ni l'organisme propre à l'homme. Cependant il dit lui-même : « *Voyez et touchez : un esprit n'a ni chair, ni os comme vous voyez que j'en ai* [2]. »

La meilleure réfutation de l'hérésie est celle que l'on tire de l'Écriture sainte elle-même. Or l'Écriture parle expressément de l'âme du Sauveur, quand elle rapporte ces paroles sorties de la bouche du Christ : « *Mon âme est triste jusqu'à la mort* [3] »; et ailleurs : « *Mon âme est*

1. *I Tim.*, II, 5.
2. Luc., XXIV, 39.
3. Mat., XXVI, 38.

troublée[1]. » Pour écarter toute possibilité d'entendre, par le mot âme, le Verbe qui en ferait fonction, le Sauveur dit lui-même : « *J'ai le pouvoir de donner mon âme, et j'ai le pouvoir de la reprendre*[2] », c'est-à-dire le pouvoir de donner ma vie et de la reprendre. Quelle est la vie dont le Christ dispose à volonté? Ce ne peut être celle qu'il tient du Père et le fait Dieu ; le Verbe n'a aucun pouvoir sur cette vie; il faut être avant de posséder quelque pouvoir. Les paroles qu'il prononce ne peuvent donc s'entendre que de la vie puisée dans le sein de la Vierge. Et comme il a volontairement pris cette vie, c'est volontairement qu'il l'offre au ciel pour la rédemption de la terre[3].

Négation de l'âme raisonnable du Christ. — La tristesse, la crainte, la souffrance appartiennent à la partie sensible de l'âme humaine. Or l'Évangile atteste que le Christ a éprouvé ces affections; il faut donc qu'il ait possédé l'âme qui en est le siège[4]. C'est par l'âme que l'homme, pour parler le langage de saint Grégoire, vit avec la plante, sent avec l'animal, et discerne,

1. Joa., XII, 27.
2. Joa., X, 18.
3. *C. G.*, IV, 32, *Præterea*.
4. *C. G.*, IV, 32, *Item*.

c'est-à-dire, fait acte d'intelligence avec l'ange [1]; de là dans l'âme humaine trois régions correspondant à cette triple vie, et que l'on distingue sous les noms d'âme végétative, d'âme sensible et d'âme intellectuelle. Aucun hérétique n'a été assez osé pour attribuer au Verbe divin les fonctions de l'âme végétative, prendre la nourriture et se l'assimiler. Pour soutenir son hérésie, Arius n'hésite pas à faire exercer par la seconde personne divine, les actes propres à la vie sensible et intellectuelle dans le Christ. Apollonius [2], convaincu par l'évidence des textes sacrés [3], n'a pu refuser au Christ une âme sensible. Les témoignages sont en effet trop formels. Il est dit en propres termes que le Sauveur a été triste, qu'il a ressenti la colère, éprouvé la faim, la fatigue; toutes ces affections sont propres à l'âme sensible et demandent un sujet également sensible. Mais Apollonius a refusé une âme raisonnable au Christ, soutenant avec Arius que le Verbe de Dieu était à même de la remplacer. Cette hérésie partielle entraîne les mêmes inconvénients que la précédente [4].

Les sens en effet ne contiennent pas la rai-

1. Homélie 29 *in Evang.*
2. Voir la notice, page 127.
3. Comme Luther le sera plus tard pour la présence réelle.
4. *C. G.*, IV, 33, *His.*

son, et celle-ci doit leur être ajoutée pour faire l'homme, dont la nature est d'être un animal raisonnable; or, ce qui est ajouté à une substance ou en est retranché, change la nature de cette substance. Que la vie, par exemple, survienne à la matière, vous n'avez plus un corps brut, mais un être vivant. Son organisation l'indique et ses opérations le démontrent. A la vie propre à la plante, il faut ajouter la sensibilité pour entrer dans le règne animal, et la raison à la sensibilité pour avoir l'homme. Si donc le Verbe n'a été uni dans le Christ qu'à l'âme sensible, le Christ n'a pas été un homme; il lui a manqué la raison, nécessaire pour faire l'homme. On peut même dire qu'il n'a pas eu un corps humain, parce qu'il a manqué à ce corps l'âme raisonnable, seule capable de le rendre humain en son tout et dans ses parties [1].

Apollonius admet de plus, contre Arius, que le Verbe est véritablement Dieu, il ne peut donc lui faire éprouver l'admiration; car ce sentiment naît d'un fait qui tombe sous la connaissance, mais dont on ignore la cause. Le vulgaire admire une éclipse, l'astronome ne l'admire pas; il sait la cause et serait étonné si

1. *C. G.*, IV, 33, *Adhuc-Amplius*.

l'éclipse ne se produisait pas. L'admiration ne peut donc se trouver en Dieu, puisque Dieu connaît tout. L'animal, de son côté, est dans l'impossibilité d'admirer, puisqu'il n'a aucune préoccupation de la cause. Il voit tous les phénomènes se produire devant lui, sans jamais se demander comment ils arrivent à l'existence.

Or, le Christ a éprouvé le sentiment de l'admiration. L'Évangile nous le montre plein d'étonnement à la vue de la foi si grande du centurion [1]. Il a été surpris et contristé de l'incrédulité de ses compatriotes [2]. Apollonius ne peut pas attribuer au Verbe un pareil sentiment; le Verbe, en sa qualité de Dieu, connaît tout et ne peut éprouver aucune admiration. On ne peut pas davantage attribuer à l'âme sensible une telle émotion, puisque les sens sont incapables de remonter à la cause : ils voient les phénomènes et ne s'étonnent d'aucun. Il faut donc que le Verbe fait homme ait pris, non seulement une âme sensible, mais encore une âme raisonnable, seule accessible à l'admiration [3].

La tristesse ressentie par le divin Sauveur en même temps que son étonnement de l'incrédulité de ses compatriotes, prouve sembla-

1. Mat., viii, 10.
2. Marc., vi, 6.
3. *C. G.*, IV, 33, *Præterea*.

blement qu'il possédait une âme raisonnable. D'une part, en effet, Dieu ne peut éprouver aucune tristesse, il est trop parfait; et d'autre part, l'âme sensible ne saurait être affectée par un objet qu'elle ne perçoit pas, mais la tristesse est un vice de l'esprit que les sens ne peuvent avoir. Il fallait donc que l'âme du Christ fût raisonnable pour ressentir la tristesse.

« Quand donc Jean dit que le *Verbe a été fait chair,* on ne peut entendre par ces expressions, que le Verbe a été changé en la chair, ni qu'il n'a pris qu'une âme sensible, et non une âme raisonnable; mais il faut comprendre que l'Écriture, selon son habitude, prend la partie pour le tout; de sorte que le *Verbe s'est fait chair* revient à dire que le Verbe s'est fait homme[1], » comme nous l'avons montré au premier chapitre.

Hérésies portant sur l'union des Natures. — « D'après ce qui précède, dit saint Thomas, il est visible que ni la nature divine n'a manqué au Christ, comme l'ont soutenu Ebion, Cérinthe

1. « Sic igitur quod Joannes dicit : « Et Verbum caro factum est, » non sic intelligitur quasi Verbum sit in carnem conversum, neque sic quod Verbum carnem solam sumpserit aut animam sensitivam sine mente; sed, secundum Scripturæ modum, ponitur pars pro toto, ut sic dictum sit : « Verbum caro factum est, ac si diceretur : Verbum homo factum esse. » (*C. G.*, IV, 33, *Sic.*)

et Photin ; ni un vrai corps humain, que lui refusaient les erreurs manichéenne et valentinienne ; ni une âme humaine, malgré les négations d'Arius et d'Apollinaire. Ces trois substances : la divinité, une âme humaine, un véritable corps humain, se réunissent donc dans le Sauveur. Comment se fait leur union ? Il nous reste à le chercher d'après des documents fournis par les Écritures »[1].

Nestorius. — Erreur nestorienne. — Théodore de Mopsueste et Nestorius[2], son disciple, ont admis entre l'âme humaine du Christ et son corps également humain, une union naturelle, telle qu'elle existe en chacun de nous. Jus-

1. « Ex præmissis igitur apparet quod Christo nec divina natura defuit, ut Ebion, Cerinthus et Photinus dixerunt, nec verum corpus humanum, secundum errorem Manichæi et Valentini ; nec etiam humana anima, sicut posuerunt Arius et Apollinaris. His igitur tribus substantiis in Christo convenientibus, scilicet divinitate, anima humana et vero humano corpore, circa horum unionem quid sentiendum sit, secundum Scripturarum documenta, inquirendum est. » (*C. G.*, IV, 34, *Init.*)

2. Syrien d'origine, élevé au siège patriarcal de Constantinople en 428. Il puisa son hérésie dans l'enseignement et les nombreux écrits de Théodore de Mopsueste. Nestorius développa la doctrine de son maître et devint chef de l'hérésie qui porte son nom. Il fut condamné par un concile tenu à Rome en 428, et, l'année suivante, par le concile général d'Éphèse, où la maternité divine de la sainte Vierge fut solennellement proclamée. Il existe encore des nestoriens dans la Turquie d'Asie.

qu'ici leur doctrine est conforme à la foi ; mais elle ne l'est plus quand ils ajoutent que l'union de Dieu avec l'homme dans le Christ, ne consiste que dans l'habitation de la divinité chez cet homme, à un degré éminent, le plus parfait possible, mais de même nature que l'habitation de Dieu par la grâce dans tous les sanctifiés. La différence ne vient que du degré. Dieu est dans le Christ comme dans son temple ; et c'est en quoi consiste la divinité du Christ. La preuve en est que lui-même a dit : « *Détruisez ce temple et dans trois jours je le rebâtirai* », parlant, dit l'Évangile, « *du temple de son corps*[1] ». L'Apôtre se sert aussi de la même expression quand il dit : « *Il a plu* (à Dieu) *de faire habiter en lui toute plénitude*[2]. »

De là, entre cet homme et Dieu, une union d'affection, puisque l'homme-Christ se donne volontairement à Dieu, et que Dieu l'agrée avec une égale bienveillance, selon qu'il est dit : « *Celui qui m'a envoyé est avec moi et ne me laisse point seul, parce que je fais toujours ce qui lui est agréable*[3]. » On doit regarder l'union de l'homme-Christ avec Dieu comme

1. Joa., II, 19.
2. *Col.*, I, 19. — *C. G.*, IV, 34, *Theodorus*.
3. Joa., VIII, 29.

étant de même nature que celle dont parle l'Apôtre quand il dit : « *Celui qui s'attache au Seigneur est un même esprit* [1]. » Et comme, en vertu de cette union, les noms propres à Dieu sont donnés aux hommes honorés de l'amitié divine, au point que l'Écriture les appelle fils de Dieu, seigneurs, saints et christs; les noms propres à Dieu deviennent les noms de cet homme à raison de l'habitation de Dieu en lui et de l'affection qui en résulte.

Et puisque, dans cet homme, il s'est rencontré une plénitude de grâce, qui n'a été le partage d'aucun autre, le Christ, plus que tous les sanctifiés, a été le temple de la divinité. Il est uni à Dieu d'une affection plus profonde et par là plus digne de porter les noms propres à Dieu. L'excellence de la grâce qui est en lui, fait même qu'il est admis au partage de la dignité et des honneurs réservés à l'Éternel; au point d'être adoré comme lui [2].

Il faut donc, continue Nestorius, que la personne du Verbe de Dieu soit autre que la personne de l'homme dans le Christ. Ou si l'on veut les appeler et les voir comme une seule personne, ce ne peut être qu'en raison de l'affection qui les unit, comme on dit de l'homme et de la

1. *I Cor.*, VI, 17.
2. *C. G.*, IV, 34, *Theodorus*.

femme qu'ils sont deux dans une seule chair [1]. Et comme l'union de l'homme et de la femme ne fait pas que tout ce qui est dit de l'un puisse être dit de l'autre (car tout ce qui convient à l'homme ne convient pas à la femme, et réciproquement), les Nestoriens estimaient qu'il fallait se garder d'attribuer au Verbe et à Dieu ce qui était propre à l'homme, car cela ne pouvait leur convenir. C'est ainsi qu'ils regardaient comme spécial à l'homme d'être né, d'avoir souffert, succombé à la mort; et tout ce qui ne pouvait convenir au Verbe en tant que Dieu. Et ceci les amenait à dire que la Vierge ne doit pas être appelée mère du Verbe ni de Dieu, mais seulement la mère du Christ — χριστοτόκος — et non — θεοτόκος [2].

Fausseté de l'hérésie nestorienne. — L'idée que les Nestoriens se font de l'Incarnation détruit la vérité de ce grand événement. Ils ne reconnaissent dans le Christ que la présence de Dieu par la grâce, à un plus haut degré, il est vrai, que dans les autres sanctifiés; mais présence de même nature, ce qui n'en change pas l'espèce; or penser de la sorte, est aller à l'encontre de l'Ancien et du Nouveau Testament.

1. *Gen.*, II, 24.
2. *C. G.*, IV, 34. *Et sic.*

Tout l'Ancien en effet prépare et tout le Nouveau promulgue la descente de Dieu sur la terre, au jour de l'Incarnation. L'opposition est formelle quand il s'agit des textes qui ont trait directement au Christ; elle l'est encore pour les autres, en ce que toute l'économie des deux alliances a le Christ pour objet[1].

Serrant de plus près la réfutation, l'angélique Docteur fait remarquer que l'habitation de Dieu dans l'âme sanctifiée n'est pas la même chose que l'incarnation de Dieu dans l'homme à qui cette âme appartient; autrement Dieu se serait incarné dès l'origine et dans tous les saints. Car l'Apôtre dit de ceux-ci : « *Vous êtes le temple du Dieu vivant, ainsi qu'il est dit : J'habiterai en eux*[2]. »

« Il faut donc, comme nous l'avons tant de fois montré, dit saint Thomas, comprendre le mystère de l'Incarnation de telle sorte que le Verbe de Dieu, et l'homme (qu'il a pris), ne constituent en lui qu'une seule et même personne. Mais la raison rencontre une difficulté à admettre cette vérité... Il faut en effet, que la nature divine possède sa personnalité et la nature humaine ne peut exister sans avoir la sienne, d'après la définition même de la per-

1. *C. G.*, IV, 34, *Sed si.*
2. *II Cor.*, VI, 16.

sonne, qui est la subsistance, dans son individualité, de toute nature intellectuelle. — *Rationalis naturæ individua subsistentia*[1]. »

Eutychès[2] croyait répondre à cette difficulté en soutenant l'unité de nature dans le Christ. Selon lui, il y avait bien deux natures avant l'union, la divine et l'humaine ; mais ces natures n'en faisaient plus qu'une, la nature propre au Christ, après l'union. Dans cette conception, l'unité de la personne dérive de l'unité des natures ramenées à une seule par l'union, tandis que, en réalité, c'est la personne du Verbe, une par elle-même, qui étend sa subsistance à la nature humaine du Verbe. De nombreuses raisons montrent la fausseté de la conception d'Eutychès[3].

1. « Quia ergo, sicut multipliciter ostensum est, ita oportet mysterium incarnationis intelligi quod Verbi Dei et hominis sit una eademque persona, relinquitur tamen circa hujus veritatis considerationem difficultas. Naturam enim divinam necesse est ut sua personalitas consequatur. Similiter autem videtur et de humana natura ; nam omne quod subsistit in intellectuali vel rationali natura habet rationem personæ. Unde non videtur esse possibile quod sit una persona et sint duæ naturæ, divina et humana. » (*C. G.*, IV, 35, *Quia.*)

2. Eutychès était abbé d'un célèbre monastère de Constantinople quand il promulgua son erreur, vers la fin du règne de Théodose le Jeune. Il fut condamné une première fois dans un concile particulier tenu à Constantinople l'an 448, et en dernier lieu, dans le concile de Chalcédoine de l'an 451.

3. « Eutyches enim, ut unitatem personæ contra Nesto-

Il a été établi plus haut que le Christ Jésus réunit en sa personne la nature divine qu'il a toujours possédée, et la nature humaine, comprenant une âme raisonnable et un corps d'homme; nature qu'il a prise dans le temps et unie à sa personne. Mais le corps du Christ n'est pas devenu, par l'union, la nature divine, puisqu'il est resté passible, mortel, visible, distinct dans ses parties; autant de propriétés étrangères à la divinité. Il en est de même de l'âme du Christ, restée soumise après l'union aux atteintes de la tristesse, de la douleur, de la colère, affections que la divinité ne peut éprouver. Or l'âme et le corps, unis ensemble, constituent la nature humaine; de sorte que, même après avoir été unie à la divinité, la nature humaine du Christ reste distincte de sa nature divine.

L'Apôtre dit expressément que le Christ « *alors qu'il était dans la nature divine, a pris la nature de l'esclave*[1]. » Comment les deux natures ont-elles été unies au point de n'en faire plus qu'une? Est-ce par l'altération de la

rium servaret in Christo, dicit in Christo esse etiam unam naturam, ita quod, quamvis ante unionem essent duæ naturæ distinctæ, divina et humana, in unione tamen coierunt in unam naturam; et sic dicebat Christi personam ex duabus naturis esse, non autem in duabus naturis subsistere, propter quod in Chalcidonensi synodo est condemnatus. » (*C. G.*, IV, 35, *Ad hujus.*)

1. *Philip.*, II, 6,7.

nature divine? Le Christ dans ce cas eût cessé d'être Dieu. Est-ce par la déformation de la nature humaine? Il n'eût pas pu devenir homme.

La fusion des natures en une seule est de plus impossible, saint Thomas tient à le démontrer, comme nous le verrons dans la deuxième partie.

DEUXIÈME PARTIE

THÉOLOGIE DE L'INCARNATION

CHAPITRE V

Les degrés d'union avec Dieu. Union naturelle.

Ipse fecit nos et non ipsi nos.
(*Ps.* XCIX.)

Ce qu'il faut entendre par la théologie de l'Incarnation. — Les trois contacts de Dieu avec l'homme. — Le contact naturel.

Après avoir exposé ce que la foi enseigne touchant l'Incarnation, et montré l'inanité des attaques que les hérétiques ont dirigées contre elle, saint Thomas se fait théologien pour aider la croyance au grand mystère et la défendre contre les préjugés de l'incrédulité. « Bien que la raison, dit-il, ne puisse pas complètement expliquer comment s'est faite l'union de Dieu et de

l'homme, cependant nous nous efforcerons, selon notre habitude et dans la mesure qui nous sera donnée, d'en dire quelque chose pour aider la croyance à ce mystère et défendre la foi catholique contre les attaques des infidèles[1]. » Tel est le double but que poursuit la science sacrée et qu'elle atteint on peut dire simultanément; puisqu'il n'est possible de faire tomber les préjugés de l'incrédule pour l'amener à la foi, qu'en lui montrant le sens véritable de la parole révélée.

La théologie n'est pas la simple connaissance des vérités nécessaires au salut. « Autre chose, dit saint Augustin, est de savoir seulement ce que l'homme doit croire pour arriver à la vie heureuse, qui ne peut être que la vie éternelle, et autre chose de connaître ce qui fait profiter les âmes pieuses et les protège contre les attaques des impies. C'est à cette seconde connaissance que l'Apôtre paraît donner le nom de science[2]. » La science sacrée a pour objet les vérités révélées,

1. « Quamvis hæc unio perfecte ab homine non valeat explicari, tamen secundum modum et facultatem nostram conabimur aliquid dicere ad ædificationem fidei, ut circa hoc mysterium fides catholica ab infidelibus defendatur. » (*C. G.*, IV, 41, *His igitur.*)

2. « Aliud est enim scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam quæ non nisi æterna est, aliud autem scire quemadmodum hoc ipsum et piis opitulatur et contra impios defendatur, quam proprio appellare vocabulo scientiam videtur Apostolus (*I Cor.*, XII, 8). » (*Trin.*, XIV, 3.)

qu'elle constate d'abord et défend contre l'hérésie, puis qu'elle conçoit et expose selon le mode le plus conforme à l'intelligence humaine; elle tire ensuite de ces vérités, pour l'illumination et le profit des âmes, les conclusions qu'elle y voit évidemment contenues. On peut dire que la théologie est la foi la plus pure dans la plus haute raison; le témoignage le plus grand rendu par les hommes à la vérité divine; elle a pour fruit la plus parfaite intelligence des vérités révélées.

La sainte Vierge est restée le modèle achevé du théologien; car il est dit dans saint Luc que « *Marie conservait toutes ces paroles* (apportées par les anges) *et les méditait dans son cœur* [1] »; et nous ne pouvons douter que la plus intime promulgation de l'Évangile n'ait été faite à la Mère du Sauveur, et que celle-ci n'en ait acquis la plus haute connaissance.

Avant tout, le théologien croit, parce que la foi est l'objet de son étude, et le principe de ses déductions. « La foi, dit saint Augustin, doit précéder l'intelligence, pour que l'intelligence devienne le fruit de la foi [2]. » S'adressant selon toute probabilité à des catéchumènes, il leur dit : « Notre devoir, en vous parlant du Christ, est d'imprégner tout d'abord vos âmes de la foi, et

1. Luc., II, 19.
2. *Serm.* CXXXIX, 1.

de vous dire qu'il est Fils unique du Père[1]. »

Le but que poursuit la science sacrée de promulguer et de défendre la foi, montre toute son utilité; on peut même dire sa nécessité. La foi du charbonnier est admirable de simplicité, de pureté et d'utilité. Elle est simple comme le cœur qui la conçoit, pure comme la vérité première d'où elle émane, utile enfin parce qu'elle a « *les promesses de la vie présente et de celle qui doit venir*[2] ». C'est que « *le juste vit de la foi*[3] », en attendant la pleine vision. Mais la foi du charbonnier, forte au dedans, puisqu'elle met dans la vie celui qui la possède et gouverne tout en lui selon la vraie lumière, serait incapable de repousser les attaques qui lui viendraient du dehors; elle n'est point armée pour la bataille. L'erreur en effet naît toujours d'une vérité dont on abuse, et l'hérésie, d'un dogme méconnu. Il faut donc, pour réfuter l'erreur, mettre la vérité dans son plein jour, et pour détruire la fausse interprétation de la parole révélée, trouver la véritable. Le charbonnier lui-même, s'il ne ravive la foi dans son cœur, peut la sentir ébranlée par le doute et la voir s'éteindre si elle n'est défendue.

Déjà saint Thomas a indirectement rempli le

1. *Serm.* CXXXIX, 1.
2. *I Tim.*, IV, 8.
3. *Rom.*, I, 17.

rôle de théologien dans la réfutation des hérésies, en même temps qu'il continuait l'exposé de la foi à l'Incarnation; mais voici qu'il va remplir cette fonction directement et de propos délibéré, avec une largeur et une hauteur de vue que les Pères et les docteurs ses devanciers ont préparée, mais qu'il fait sienne par la sûreté de sa pensée et la précision de son langage. A cet effet, il met devant les yeux les différents contacts ou rapports de plus en plus intimes que Dieu a contractés avec sa créature. Le plus sublime, celui qu'aucun ne peut égaler et qui domine et gouverne tous les autres, a été de s'unir personnellement à la nature humaine; de se faire homme sans cesser d'être Dieu, pour habiter parmi nous.

Trois unions de Dieu avec la Créature. — « La créature, dit le Docteur angélique, peut être unie à Dieu de trois manières : En premier lieu par la ressemblance qu'elle porte de la divine bonté, et uniquement par cette ressemblance, sans arriver en contact avec Dieu lui-même selon la substance. Tel est le premier genre d'union que Dieu contracte avec toutes les créatures, en vertu duquel il se trouve en elles par essence, par présence et par puissance [1]. »

1. « Conjungitur creatura Deo tripliciter. Primo modo

Ces mots seront bientôt expliqués; voyons, en attendant, quels sont les deux autres modes d'union.

« Secondement, la créature peut entrer en relation avec Dieu, non seulement par ressemblance, mais encore en atteignant à Dieu même considéré selon la substance; ce qui a lieu par l'opération, quand quelqu'un est uni par la foi à la vérité première, et par la charité au souverain bien, ce qui fait un nouveau genre de contact en vertu duquel Dieu est dans les saints d'une manière spéciale [1]. »

La foi en effet a pour objet la vérité première; et la charité, le souverain bien. Communiquer avec ces divins objets, revient à connaître Dieu comme il se connaît lui-même et à l'aimer comme il s'aime; ce qui ne peut avoir lieu qu'en étant uni à la substance même de Dieu, qu'en devenant participant de la divine nature, comme

secundum similitudinem tantum, inquantum invenitur in creatura aliqua similitudo divinæ bonitatis, non quod attingat ipsum Deum secundum substantiam : et ista conjunctio invenitur in omnibus creaturis per essentiam, præsentiam et potentiam. » (*I Sent.*, dist. XXXVII, q. 1, a. 2, c.)

1. « Secundo natura attingit ad ipsum Deum secundum substantiam suam consideratum, et non secundum similitudinem tantum; et hoc est per operationem : scilicet quando aliquis fide adhæret ipsi primæ veritati, et charitate ipsi summæ bonitati : et sic est alius modus quo Deus specialiter est in sanctis per gratiam. » (*Ibid.*)

le dit saint Pierre [1], puisqu'en Dieu l'acte ne se distingue pas de la substance.

« Troisièmement enfin, la créature atteint encore à Dieu lui-même, non seulement par la communauté d'opération, mais encore par la communauté d'être. Non en tant que l'être actualise la divine essence, puisque rien de créé ne peut entrer dans la divine essence, mais en tant que l'être actualise la personne, à laquelle la nature humaine est unie. Tel est le dernier genre d'union, celui qui existe entre Dieu et l'homme dans le Christ [2] ».

« On peut, dit encore saint Thomas, distinguer ces trois modes d'union, partie du côté de Dieu, partie du côté de la créature. Du côté de la créature, en tant que celle-ci est ordonnée à Dieu et lui est unie de différentes manières, qui se distinguent, non seulement par la manière de les concevoir, mais encore réellement... Du côté de Dieu, on ne trouve pas de distinction réelle (comme celle des trois personnes divines) mais seulement de raison, parce que nous con-

1. *II Petri*, I, 4.

2. « Tertio creatura attingit ad ipsum Deum non solum secundum operationem sed etiam secundum esse : non quidem prout esse est actus essentiæ, quia creatura non potest transire in naturam divinam : sed secundum quod est hypostasis vel personæ, in cujus unionem creatura assumpta est : et sic est ultimus modus quo Deus est in Christo per unionem. » (*Sent.*, dist. XXXVII, q. I, a. 2, c.)

cevons comme distinctes, l'essence, la puissance et l'opération [1]. »

Ces unions s'ajoutent les unes aux autres, et l'intimité de la créature avec Dieu augmente à mesure qu'elles se produisent. La première est à la base des deux autres. Il faut exister avant d'être appelé au partage de la vie propre à Dieu, surtout avant de lui être personnellement uni. Nous commencerons donc par rappeler les rapports que toute créature soutient nécessairement avec le Créateur, non seulement parce que la raison connaît ces rapports, mais aussi parce qu'il faut les avoir devant les yeux pour comprendre ceux que sa divine bonté veut bien leur ajouter. Expliquons toutefois ce que veut dire le mot contact employé par saint Thomas pour désigner la triple union que la créature raisonnable peut avoir avec Dieu, et qui va se réalisant dans un sens nouveau chaque fois que l'union change de nature.

Ce que veut dire le mot contact. — Le mot

1. « Distinctio istorum modorum partim sumitur ex parte creaturæ, partim ex parte Dei. Ex parte creaturæ in quantum diverso modo ordinatur in Deum et conjungitur ei, non diversitate rationis tantum, sed realiter.

« Ex parte autem Dei non invenitur diversitas in re, sed ratione tantum, secundum quod distinguitur in ipsa essentia, virtus et operatio. » (*Sent.*, dist. XXXVII, q. 1, a. 2, c.)

contact est emprunté au monde des corps, et désigne sans obscurité le genre de société et d'union que ceux-ci ont entre eux quand ils se touchent par leurs dimensions extérieures. Les corps n'agissent pas à distance et demandent à être mis en présence pour se modifier. Mais Dieu n'est pas un corps pour toucher sa créature à la manière des corps et entrer de la sorte en société avec elle. Appliqué à Dieu, le mot contact prend donc un sens plus élevé. Quel est ce sens? Déjà, sans sortir du monde des corps, on trouve que ceux-ci entrent en société autrement que par le dehors et le contact de leurs surfaces. Sans parler des forces supérieures, qui meuvent et transforment la matière, tels que les agents physiques et chimiques, les actions dues à la vie, à la sensibilité, à l'intelligence, nous voyons, par la belle découverte de Newton, que tous les corps, sans avoir à passer par leur surface, mais plus profondément et dans leur être, s'attirent et se meuvent, se solidarisent et sont en société en raison directe de leur masse, et en raison inverse du carré de leur distance; ce qui les met tous en rapport les uns avec les autres.

Les découvertes modernes n'ont fait que confirmer la loi newtonienne, en trouvant un échange continuel d'activité et de passibilité, d'action et de réaction, non seulement de corps à corps,

comme pour la pesanteur et la gravitation, mais encore de molécule à molécule dans toute l'étendue du monde matériel. La formule de cette loi est que chaque molécule subit l'influence de toutes les autres et renvoie à celles-ci l'activité qui lui est propre. Cette vue du monde des corps met sur la voie pour comprendre l'origine et la cause des rapports qui règnent entre Dieu et les êtres sortis de ses mains. Toute créature est nécessairement en relation avec le Créateur, dans la mesure de l'être qu'elle reçoit, et se trouve d'autant plus intime avec lui, qu'elle reçoit davantage.

Avec une différence toutefois qu'il est impossible de ne pas reconnaître. De corps à corps, comme de molécule à molécule, en général de créature à créature, il y a société par un échange réciproque d'activité et de réceptivité. Tout être est actif dans la mesure où il a de l'être ; et tout être est passif dans la mesure où il manque d'être. Dieu a mis le nécessaire du pauvre dans le superflu du riche. Or cette réciprocité d'action et de passion, cet échange d'influence, n'existe plus quand il s'agit de Dieu. La richesse de son être s'y oppose. Il donne et ne reçoit pas ; tout ce qui existe vient de lui, sans qu'il puisse rien acquérir. L'être qu'il possède est tellement parfait, qu'il exclut toute indigence.

Dieu est acte pur, dit saint Thomas, sans mélange possible de devenir. « *Il est lumière,* dit saint Jean, *sans mélange de ténèbres* [1]. » En lui le moindre devenir serait un rayon obscur sur la splendeur de son être.

Mais, dira-t-on, l'hommage qui monte de toute la création vers Dieu, n'est-ce donc rien en soi et rien pour Dieu? Assurément c'est quelque chose en soi et même l'unique raison de l'existence de l'univers. Dieu n'a produit les créatures que pour manifester au dehors les perfections qu'il possède au dedans [2]. Mais ce quelque chose a toute sa réalité dans les êtres produits, et n'entre pas en Dieu. Tout le profit est pour les nouveaux venus, sans que rien puisse être ajouté à celui qui possède la plénitude de l'être. Dieu a un droit rigoureux à l'hommage de ses créatures. Si celles-ci n'acclamaient pas leur Créateur, elles seraient défectueuses et objet de réprobation. Tandis que proclamant la bonté de celui qui les a faites ce qu'elles sont, elles suivent le chemin qui leur est tracé, deviennent meilleures et parfaites, sans rien ajouter à Dieu qui, antérieurement à toute création, possède toute gloire et toute perfection.

Il y a plus : non seulement rien n'a été ajouté

1. *I Joa.*, I, 5.
2. *Prov.*, XVI, 4.

à l'être de Dieu par le fait de la création ; mais lui-même n'a pas eu à former une volonté nouvelle qu'il n'avait pas auparavant ; car son vouloir est identique à son être et en revêt la perfection. Dieu veut éternellement et sans succession, ce qui doit s'accomplir dans le temps et avec succession. Étant Dieu, il ne peut pas vouloir autrement, dit saint Augustin [1].

« Le mystère de l'Incarnation, dit saint Thomas, ne s'est pas accompli en ce sens que Dieu a subi quelque changement dans ce qu'il est éternellement ; mais parce qu'il s'est uni d'une nouvelle manière à la créature ; ou plutôt parce que la créature lui a été unie [2]. » Et dans le *Contra Gentes* : « Aucun changement, dit-il, ne s'est produit dans la substance du Verbe, tout le changement a existé dans la nature humaine prise par lui, selon laquelle il a été conçu et engendré dans le temps, et non selon lui-même [3]. »

1. « Non invenis in Deo aliquid mutabilitatis, non aliquid quod aliter nunc sit, aliter paulo ante fuerit. Nam ubi invenis aliter et aliter, facta est quædam mors : mors enim est, non esse quod fuit. » (S. Aug., *In Joa.*, xxiii, 99.)

2. « Incarnationis mysterium non est impletum per hoc quod Deus sit aliquo modo a suo statu immutatus, in quo ab æterno fuit, sed per hoc quod novo modo se creaturæ univit, vel potius eam sibi. » (III, q. 1, a. 1, ad 1^m.)

3. « Non sequitur quod Verbum sit substantialiter mutatum per hoc quod naturam humanam assumpsit. Nulla enim

Qu'il nous soit permis d'insister sur l'immutabilité divine. Le Christ est Dieu et ce serait méconnaître la meilleure partie de lui-même que de croire qu'il a subi le moindre changement dans sa divine nature, lorsqu'il s'est fait chair pour habiter parmi nous.

L'immutabilité divine. — L'immutabilité de Dieu est une vérité accessible à la raison. Aristote l'a pressentie quand il a dit : « Ce qui est divin est nécessairement premier et souverain [1]. » Son maître, Platon, l'a mieux connue, puisqu'il répète tant de fois qu'il n'y a d'être véritable que celui qui est par soi et ne change pas. Proculus s'exprime non moins clairement : « Le changement, dit-il, est le propre de la nature qui passe, tandis que celle qui est toujours, a l'immortalité en partage [2]. »

L'Écriture Sainte est on ne peut plus explicite sur ce point. « *Je suis le Seigneur,* dit-elle, *et ne change pas* [3]. » « *Au commencement, Seigneur,*

mutatio in ipso Verbo Dei facta est, sed solum in humana natura quæ est a Verbo assumpta, secundum quam competit Verbo et generatum esse temporaliter et natum, non autem secundum ipsum. » (*C. G.,* IV, 49, *Similiter.*)

1. « Τὸ θεῖον ἀμέταβλητον ἀναγκαῖον εἶναι τὸ πρῶτον, καὶ ἀκρότατον. » (L. I, de Cœlo, c. IX.)

2. « Τὸ τρεπτὸν παραῤῥεούσης φύσεως πάθος· τῆς δὲ ἀϊδίου, καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἐχούσης τὸ ἄτρεπτον. » (*In epistola ad Armenos.*)

3. *Malachie,* III, 6.

vous avez fondé la terre, et les cieux sont l'ouvrage de vos mains. Ils périront et vous demeurerez ; ils vieilliront comme un vêtement, et vous, vous êtes le même ; vos années ne connaissent pas de déclin [1]. » Rien n'est expressif comme le texte de la *Sagesse :* « *Restant en elle-même, elle innove tout.* [2] » On ne pouvait mieux représenter l'immutabilité de Dieu unie à son activité.

Car il ne faut pas confondre l'immutabilité avec l'inertie. Dieu est immuable et en même temps doué d'une activité si grande qu'il est le principe de tout l'être et de toute l'activité départis aux créatures. On ne peut taxer d'inaction la cause éminente de tout ce qui existe, parce que cette cause n'agit pas à la manière des agents créés. Ce n'est point une perfection pour une cause de ne pouvoir rien produire sans éprouver de changement. Telle est la condition des agents seconds ; ils sont tous soumis au changement. N'étant point par eux-mêmes, ils ont changé pour arriver à l'existence ; ils changent encore chaque fois qu'ils produisent quelque chose, jusqu'à ce qu'ils entrent dans la divine éternité. Le premier être au contraire, immuable en lui-même, l'est aussi dans son activité. Dieu peut tout ce que peuvent ses créatures

1. *Ps.* CI, 26, 27.
2. *Sap.*, VII, 27.

et plus encore, mais il exerce son pouvoir sans changement en lui-même. Ses desseins sont voulus de toute éternité et s'accomplissent dans le temps; il n'a jamais commencé à les vouloir, parce qu'il n'a jamais cessé de les vouloir. Nous avons besoin de nous attacher à l'immutabilité divine, pour nous arracher au perpétuel mouvement des créatures.

Saint Augustin traite admirablement cette question. Le mouvement donne l'idée de l'activité. « Or un corps, dit-il, se meut dans l'espace quand il quitte un lieu pour en occuper un autre..... Ce qui est mû dans l'espace, l'est aussi dans le temps; mais tout ce qui est mû dans le temps ne l'est pas nécessairement dans l'espace. Dieu a placé la créature spirituelle au-dessus de la créature corporelle, parce qu'il l'a voulue mobile seulement dans le temps, à la différence des corps qui sont mobiles à la fois dans le temps et dans le lieu. Une intelligence, par exemple, se meut dans le temps quand elle se rappelle quelque chose qu'elle a oublié, quand elle apprend ce qu'elle ignorait encore, ou veut ce qu'elle ne voulait pas auparavant. L'être qui n'est mobile que dans le temps, l'emporte sur celui qui est mobile dans le temps et dans l'espace; et celui qui n'est mobile d'aucune manière, l'emporte sur les deux autres. Et de même

que l'esprit créé, mobile dans le temps, meut le corps dans le temps et dans l'espace; de même l'esprit créateur, immobile dans le temps et dans l'espace, meut l'esprit créé, mobile dans le temps[1]. »

Saint Augustin raisonne plus strictement encore dans son commentaire sur saint Jean, quand il dit : « Vous ne trouverez pas en Dieu quelque chose de sujet au changement; rien qui soit à un moment autre qu'il n'était auparavant. Car pour trouver quelque chose qui devienne autre qu'il n'était, il faut qu'une mort intervienne; puisqu'il y a mort chaque fois que ce qui était n'est plus[2]. » Introduire la mort en Dieu, c'est mettre de l'ombre dans celui qui est lumière, du devenir dans celui qui est acte pur[3].

1. « Omne enim quod movetur per locum, non potest nisi et per tempus simul moveri : et non omne quod movetur per tempus necesse est etiam per locum moveri. Sicut ergo substantiam quæ movetur per tempus et locum, præcedit substantia quæ tantum per tempus; ita ipsam præcedit illa quæ nec per locum nec per tempus. Ac per hoc sicut per tempus et locum movet corpus ipse tantum per tempus motus conditus spiritus; ita per tempus movet conditum spiritum ipse nec per tempus nec per locum motus conditor Spiritus : sed spiritus creatus movet seipsum per tempus, et per tempus ac locum, corpus; Spiritus autem creator movet seipsum sine tempore ac loco, movet conditum spiritum per tempus sine loco, movet corpus per tempus et locum. » (*De Gen. ad lit.*, VIII, 39.)

2. *In Joa.* XXIII, 9, texte cité, p. 156.

3. Si l'on trouvait subtil le raisonnement de saint Augustin, il suffirait de se rappeler comment se font les grandes

Si Dieu n'éprouve aucun changement en lui-même quand il crée les mondes, il ne change pas davantage alors qu'il sanctifie la créature raisonnable et même quand il appelle celle-ci au partage de son être personnel. Cependant quelque chose de réel, et qui n'existait pas auparavant, est produit chaque fois que s'exerce la divine puissance; mais quelque chose qui ne peut entrer en Dieu, ni faire partie de sa substance. Les différents effets que nous venons de signaler, et qui vont grandissant les uns à la suite des autres, contiennent tout l'être nouveau qui est produit en dehors de Dieu; ils n'apportent à Dieu que de nouvelles relations, dont toute la réalité est dans la créature, et la causalité dans le Créateur. Réellement distincts de Dieu, ces effets le sont aussi les uns des autres parce qu'ils appartiennent à des ordres de choses différents. La création est de l'ordre naturel, la sanctification de l'ordre surnaturel et l'incarnation de l'ordre divin.

La plus grande des unions est incontestablement celle qui fait le Christ; aucune autre ne lui est comparable. Vient ensuite l'union par laquelle Dieu habite dans l'âme sanctifiée. Bien

découvertes de la science : toujours en tenant compte de phénomènes jusque-là négligés ou inaperçus. (Leverrier, Curie, etc.)

qu'inférieure à la précédente, elle est encore nécessairement supérieure à toutes celles que donne la seule nature. Comme nous le verrons, aucune créature, si élevée qu'on la suppose sur l'échelle des êtres, n'est à même de partager la vie propre à Dieu; la grâce seule peut lui apporter un tel bienfait. Cependant l'union par la simple création, bien que d'un ordre inférieur aux deux autres, est indispensable à l'existence de celles-ci. C'est à la nature que la grâce est donnée et sur elle qu'elle repose. Le Christ lui-même ne peut être homme en même temps que Dieu, s'il ne possède la nature humaine et la nature divine. Ces différentes unions de la créature avec Dieu, n'ont pas été réalisées selon l'ordre de leur grandeur, mais selon un ordre contraire : l'union naturelle d'abord, pour servir de fondement aux autres; l'union par la grâce ensuite, puis l'union qui fait le Christ, au-dessus de toutes les autres. La grâce sanctifiante ne provient pas de la nature, pas plus que la grâce d'union, qui fait le Christ, n'émane de la grâce sanctifiante, elle en est l'effet.

Comment connaître ces différentes unions, et se faire de chacune l'idée qui lui est propre? On ne le peut qu'en suivant l'ordre de leur apparition et non celui de leur grandeur. Les plus hautes vérités ne sont pas celles qui sont le plus

près de la raison humaine, ni les premières connues. Aristote l'avait déjà remarqué ; et à cette considération générale s'en ajoute pour nous une particulière. L'homme est en marche vers Dieu, source de tout être et de toute vérité, par conséquent à distance de Dieu. Il ne connaît de cet objet divin, que ce que la création lui en apprend et ce que Dieu a voulu y ajouter en se donnant à l'homme par sa grâce et par son Incarnation. Il faut donc, pour savoir ce qu'est Dieu fait homme, savoir au préalable ce qu'est Dieu se donnant par la grâce; et, avant tout, ne point oublier ce que sont les rapports naturels que toute créature soutient avec Dieu.

La connaissance qu'il nous est permis de prendre des vérités surnaturelles, n'est possible qu'à la suite et au moyen de nos connaissances naturelles. Le Pseudo-Denys l'avait déjà remarqué, puisqu'il dit que « le rayon divin ne nous arrive que, voilé par les symboles sacrés[1] ». Le mot *père,* par exemple, nous est naturellement connu par la création; mais employé pour désigner Dieu le Père dans la sainte Trinité, il prend un sens supérieur, et le même mot est consacré à signifier Celui qui engendre

1. *Cæl. Hier.*, c. I.

le Fils[1]. Il en est de même de tout nom appliqué aux choses divines. On peut dire, sans crainte de se tromper, que si la raison n'a de perception intellectuelle qu'au moyen des données des sens, de même la foi ne saisit son objet qu'à la suite et au moyen des conceptions naturelles de la raison. Ce que sont les sens à la raison pour acquérir les vérités naturelles, celles-ci le sont à la foi pour acquérir les vérités surnaturelles.

« Avant d'aborder le problème intéressant de l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes, dit le Père Froget, et de l'union mystérieuse qui en est la suite,... il nous semble utile, nécessaire même dans une certaine mesure, d'exposer au préalable le mode ordinaire et commun suivant lequel Dieu est en toutes choses[2]. »

Rapports naturels de toute créature avec Dieu. — Pour donner une idée de la présence de Dieu dans toute créature, saint Thomas se sert de l'exemple d'un souverain, qui est présent de sa personne sur le trône qu'il occupe, présent de vue à sa cour et à tous ceux qui peuvent l'apercevoir, présent enfin par son autorité dans toute l'étendue de son empire. Dieu possède ces modes de

1. *Eph.*, III, 15.
2. *De l'Habit. du S.-Espr.*, p. 7, 8, 2e édition.

présence pour tous les êtres qu'il a créés, mieux qu'aucun roi de la terre dans l'étendue de son domaine. Rien ne peut se dérober à la puissance de Dieu, puisque c'est par elle que tout existe; rien n'échappe à sa vue immédiate, puisque, selon le langage de l'Apôtre : « *Tout est à nu et à découvert devant ses yeux*[1] ». Lui seul en effet donne et conserve l'être à tout ce qui existe.

Mais comme en Dieu l'acte par lequel toutes choses sont, s'identifie avec la puissance qui les produit, et la puissance avec la substance, on dit que Dieu est présent dans toute créature par son action, par sa puissance et par son essence. Quand donc on demande où Dieu est, la première réponse à faire est celle que donne Tertullien lorsqu'il dit : « Avant que rien ne fût, Dieu était seul, présent à lui-même, son lieu, son monde et toutes choses[2]. » « Où Dieu était-il, demande saint Bernard, avant que le monde fût? Vous ne devez pas chercher où il était, puisqu'en dehors de lui rien n'existait. Il était donc en lui-même[3]. » Dieu, comme tout être, est en lui, avant d'être ailleurs; mais il est spécial au

1. *Hebr.*, IV, 13.

2. « Ante omnia Deus erat solus, ipse sibi et mundus, et locus, et omnia ». (*Adver. Prax.*, c. V.)

3. « Ubi erat Deus antequam mundus fieret? Non est quod quæras ultra ubi erat. Præter ipsum nihil erat, ergo in ipso erat. » (S. Bern., *De Cons.*, l. V, c. VI.)

premier être, cause de tous les autres, qu'étant en lui-même il est aussi en toutes choses, ou, si l'on aime mieux, que toutes choses sont en lui ; tandis qu'aucune créature ne peut exister seule, ni remplir tous les lieux, puisqu'elle n'est point par elle-même et n'a qu'un être fini. Elle n'est donc en elle-même que par l'action d'autrui et dans la limite de l'être qui lui est donné. Après avoir dit que Dieu est en lui-même, il faut ajouter qu'il est encore dans tous les autres êtres et, pour la même raison, parce que ceux-ci procèdent de Dieu, et qu'il leur est présent par son action, sa puissance et son essence.

Saint Paul rappelle aux Athéniens cette intime et universelle présence de Dieu. « *Il n'est pas,* dit-il, *loin de chacun de nous, puisque c'est en lui que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sommes*[1]. » Le psalmiste proclame la même vérité en d'admirables accents. « *Où irai-je,* s'écrie-t-il en s'adressant à Dieu, *pour fuir votre face ? Si je monte au ciel, vous êtes là ; si je descends aux enfers, je vous y rencontre*[2]. » L'immensité divine emporte en effet l'universalité de la présence de Dieu : sur la terre, dans le ciel et en tous lieux, comme il le dit par son prophète : « *Est-ce que ce n'est*

1. *Act.*, XVII, 27, 28.
2. *Ps.*, CXXXVIII, 7, 8.

pas moi qui remplis le ciel et la terre[1] ? »

Mais comment Dieu est-il partout? « C'est ici, dit saint Augustin, qu'il faut résister à toute pensée charnelle et rappeler l'esprit de la région des sens, pour ne pas se figurer que Dieu est partout répandu, à la manière d'une grandeur quantitative, comme la terre ou l'eau, l'air ou la lumière. (Toute grandeur de cette nature est moindre dans sa partie que dans le tout.) Mais il faut se représenter l'étendue de l'être de Dieu, comme on comprend qu'une grande sagesse peut habiter dans un homme petit de corps. Dieu en effet est partout répandu sans être une qualité du monde, mais parce qu'il est la substance créatrice du monde, qu'il le gouverne sans labeur et le soutient sans en sentir le poids. Il n'est pas répandu comme une masse dans l'étendue des lieux, de telle sorte qu'une moitié du monde corporel contienne une moitié de Dieu, et l'autre moitié du monde, l'autre moitié de Dieu, pour qu'il arrive à être tout entier dans le tout. Car déjà Dieu est tout entier dans le soleil pris à part, tout entier dans la terre prise à part, et tout entier dans le soleil et la terre réunis sans qu'aucun lieu le limite; mais parce qu'il suffit qu'il soit en

1. *Jer.*, XXIII, 24.

lui-même pour être tout entier partout[1]. »

La raison en est évidente; car Dieu, n'étant pas corporel, n'a pas de parties pour être de la sorte dans le lieu. Déjà la substance des corps n'est pas dans le lieu en passant par leur étendue, puisque toute substance, comme l'âme dans le corps, est tout entière dans toutes les parties du lieu occupé et tout entière dans le tout. A plus forte raison en est-il ainsi des esprits indépendants de la matière, et ainsi de Dieu principalement.

On ne peut toutefois se faire une idée de la manière dont un esprit est dans le lieu, sans s'aider de la manière selon laquelle les corps sont dans le lieu. La remarque est de saint Thomas : « Tout ce qui est dans le lieu, dit-il, ou dans n'importe quelle autre chose, y est en vertu de quelque contact avec cette chose. Tout corps est

1. « Carnali resistendum est cogitationi, et mens a corporis sensibus avocanda, ne quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sicut humus aut humor, aut aer, aut lux ista diffunditur (omnis enim hujusmodi magnitudo minor est in sui parte quam in toto); sed ita potius sicut est magna sapientia etiam in homine cujus corpus est parvum. Sic est Deus per cuncta diffusus, ut non sit qualitas mundi: sed substantia creatrix mundi, sine labore regens, et sine onere continens mundum. Non tamen per spatia locorum, quasi mole diffusa, ita ut in dimidio mundi corpore sit dimidius, et in alio dimidio dimidius, atque ita per totum totus; sed in solo cœlo totus et in sola terra totus, et nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus. » (*Ad Dard. ep.*, 187, IV, 14.)

quelque part comme dans un lieu, par le contact des dimensions de son volume avec les dimensions du lieu. » De l'eau contenue dans un vase, est en contact avec les parois du vase. « Mais s'il s'agit d'un être incorporel, on dit qu'il est dans un autre en vertu de l'action qu'il exerce sur cet autre, parce qu'il n'a point d'étendue. Il est donc dans un autre par le contact de son action, parce qu'il n'a point de quantité que l'on puisse mesurer [1]. »

L'action est aux esprits, pour être dans le lieu, ce que le contact est aux corps pour être également dans le lieu; car tout être est là où il agit. Nous ne pouvons pas nous faire une autre idée de la manière dont un être est dans un autre être. Il y est à la manière d'un corps, s'il est corps; à la manière d'un esprit, s'il est esprit; à la manière de Dieu, s'il est Dieu.

C'est avec raison que le grand Docteur ajoute : « S'il existait un corps d'une quantité infinie, il faudrait que ce corps fût partout [2]. » Un corps

1. « Omne quod est in loco, vel in re aliqua, aliquo modo contingit ipsam. Res enim corporea est in aliquo sicut in loco secundum contactum quantitatis dimensivæ. Res autem incorporea in aliquo esse dicitur secundum contactum virtutis, quum careat dimensiva quantitate. Sic igitur se habet res incorporea ad hoc quod sit in aliquo per quantitatem dimensivam. » (*C. G.*, III, 68, *Item.*)

2. « Si autem esset aliquod corpus habens quantitatem dimensivam infinitam, oporteret illud esse ubique. » (*Ibid.*)

infini ne saurait exister, puisqu'il est démontré, au traité de Dieu, que l'être par excellence ne peut être ni un corps, ni un esprit uni à un corps : il est spirituel et complètement séparé de la matière. Mais cette dernière fût-elle infinie, n'aurait pas dans le lieu la présence propre aux esprits et aux substances, puisqu'elle ne serait point tout entière dans le tout et tout entière dans chaque partie. « Seule, la divine puissance est infinie comme la divine essence, et devient la cause universelle de tout ce qui existe. De sorte que Dieu par sa puissance atteint toutes choses, et se trouve non seulement dans plusieurs lieux, mais encore en tous lieux [1]. » L'ubiquité de Dieu est la conséquence de son infinité, comme l'universalité de son action dérive de l'infinité de sa puissance.

Ubiquité divine. — Dieu est partout et en toutes choses, plus parfaitement qu'aucune créature n'est dans le lieu, dans une autre créature, dans elle-même; parce que c'est Dieu qui fait le lieu et tout ce que le lieu contient, selon la parole si profonde et si vraie de saint Augustin : « Où Dieu n'est pas, il n'y a rien [2]. » La raison

1. « Divina virtus et essentia infinita est, et est universalis causa omnium. Et ideo sua virtute omnia contingit, et non solum in pluribus est, sed ubique. » (I, q. lii, a. 2, c.)

2. « Ubi Deus non est, nihil est. » (*De Cogn. veræ vitæ*, c. xxviii.)

en est que le lieu résulte des rapports que les corps ont entre eux, s'il s'agit du lieu proprement dit ; ou des rapports que les esprits ont avec les corps ou avec tout autre être, s'il s'agit du lieu métaphoriquement pris. Or Dieu, auteur de tous les êtres, corporels et spirituels, est en même temps auteur des rapports qu'ils ont entre eux. Il est donc nécessairement partout, puisque c'est lui qui fait tous les lieux.

« Dieu est en toutes choses, dit saint Thomas, non qu'il fasse partie de leur essence ou soit un accident ; mais parce qu'il les produit, et que l'agent est là où il agit. Il faut que tout agent soit en contact avec l'effet qu'il produit immédiatement ; car le produisant de la sorte, il le touche nécessairement. C'est pourquoi il est démontré au VII^e^ de la Physique, que le moteur et le mobile sont ensemble. Puis donc que Dieu est l'être par essence et que telle est sa nature, il faut que tout l'être créé soit l'effet propre de Dieu, comme brûler est l'effet propre du feu [1]. »

« Mais la cause universelle se comporte à l'é-

1. « Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiæ, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quo agit. Oportet enim omne agens conjungi ei in quo immediate agit, et sua virtute illud contingere, unde in 7° Physicæ probatur quod motum et movens sunt simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam substantiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus ejus, sicut ignire est proprius effectus ipsius igni. » (I, q. VIII, a. 1, c.)

gard de l'effet universel de la même manière que la cause particulière à l'égard de son effet particulier. Or celle-ci est inséparable de l'effet qui lui est réservé; il faut donc aussi que la cause universelle soit inséparable de l'effet qui lui est propre. C'est ainsi qu'il convient par essence au feu de chauffer, à l'âme d'animer. Or Dieu, selon qu'il a été démontré, est la cause universelle de l'être ; il faut donc que partout où l'on rencontre de l'être, on rencontre aussi Dieu [1]. » La raison se dégageant des sens et s'éveillant à la vue de l'être des choses, s'écrie avec Jacob : « *Vraiment le Seigneur est dans ce lieu, et je ne le savais pas* [2] ! »

Propriétés de la présence de Dieu. — Deux propriétés distinguent la divine présence de toutes celles propres aux créatures : l'universalité et l'intimité. Dieu est présent dans tous les êtres, du plus petit au plus grand, de la moindre molécule à la plus sublime des créatures, parce que

1. « Sicut se habet causa particularis ad particularem effectum, ita se habet causa universalis ad universalem effectum. Oportet autem causam particularem proprio effectui adesse simul ; sicut ignis per suam essentiam calefacit, et anima per suam essentiam vitam corpori confert. Cum igitur Deus sit causa universalis totius esse, ut ostensum est, oportet quod in quocumque est invenire esse, ei adsit divina præsentia. » (*C. G.*, III, 68, *Adhuc.*)

2. *Gen.*, XXVIII, 16.

rien n'existe sans lui et que l'agent ne saurait être à distance de ce qu'il produit. L'homme cependant s'éloigne de la maison qu'il vient de bâtir, sans que celle-ci cesse d'exister; mais il n'échappe à personne que ce n'est pas l'agent second qui donne à la maison de pouvoir subsister; ce sont les matériaux, plus ou moins durables, que la nature, c'est-à-dire l'agent premier lui a fournis, qui font subsister son œuvre. L'homme transforme les objets que son art rencontre, il ne les fait pas. Il ne crée rien et ne peut rien anéantir; Dieu a seul ce pouvoir. La toute-puissance divine évoque tous les êtres du néant, et les soutient dans leur existence pour qu'ils ne retournent pas là d'où ils ont été tirés.

« Cet effet (donner l'être), le Créateur, dit saint Thomas, le produit dans les choses, non seulement quand elles commencent à exister, mais encore tout le temps de leur durée; comme la lumière, répandue dans l'atmosphère par le soleil, y persiste tant que l'astre du jour est sur l'horizon. Il faut donc que Dieu soit aussi présent dans chaque créature, selon la manière dont celle-ci possède l'être[1] »; c'est-à-dire, soit pré-

1. « Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt sed quandiu in esse conservantur, sicut lumen causatur in aere a sole quandiu aer

sent dans toutes les créatures et selon le mode de présence propre à chacune.

« La puissance du Créateur, la vertu de Celui, qui peut tout et soutient tout, est la cause qui fait subsister toute créature. Si cette vertu cessait de s'appliquer au gouvernement de tout ce qui a été fait, l'univers aussitôt cesserait d'exister et toute la nature s'abîmerait dans le néant [1]. »

Nous sommes obligés, selon le mode de connaissance qui nous est propre, de distinguer la conservation de la création, parce que ces idées ne sont pas les mêmes pour nous ; mais en Dieu il n'y a point de distinction réelle, parce qu'il n'y a pas deux actes, mais un seul et le même, par lequel Dieu crée et conserve. En réalité, la conservation n'est que la création continuée.

Présence graduée. — Cette présence a ses degrés. « Dieu est partout, dit saint Grégoire, parce qu'il est en contact avec tous les êtres ; mais il ne les touche pas également. A quelques-uns, son contact donne d'exister sans les faire

illuminatus manet. Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei secundum modum quo esse habet. » (I, q. VIII, a. 1, c.)

1. « Creatoris namque potentia atque Omnipotentis virtus, causa subsistendi est omni creaturæ. Quæ virtus ab eis quæ creata sunt regendis, si aliquando cessaret, simul et illarum cessaret species, omnisque natura concideret. » (S. Augustin. etc., *De Gen. ad lit.*, IV, 12.)

vivre ni sentir ; tels sont les êtres inanimés. Dieu en touche d'autres qu'il fait exister, vivre et sentir ; mais non discerner ; ce sont tous les êtres doués de vie, sans posséder la raison. A d'autres enfin le Créateur communique l'être, la vie, la sensation et le discernement ; telle est la nature de l'homme et celle de l'ange. Et bien que Dieu ne soit jamais différent de lui-même, il entre en contact avec des êtres différents [1]. »

Dieu est présent jusque dans les pécheurs, les damnés et les démons, pour conserver l'être qu'il leur a donné, sa présence n'est d'aucun profit pour eux. Mais Dieu est surtout présent dans la créature raisonnable, qui peut le connaître et l'aimer, quand de fait celle-ci se donne complètement à lui. Il la comble alors de tout ce qu'elle peut posséder de perfection et de béatitude.

Saint Bernard fait très bien ressortir ces différentes espèces de présences : « Dieu, dit-il, qui est partout et tout entier présent partout, à raison de l'infinité et de la simplicité de son être, est plus présent, parce qu'il agit davantage, dans

1. « Ubique Deus et ubique totus, quia omnia tangit, licet non æqualitur tangat. Quædam enim tangit ut sint, nec tamen ut vivant et sentiant, sicut cuncta insensibilia. Quædam tangit ut sint, vivant et sentiant, nec tamen ut discernant, sicut sunt bruta animalia. Quædam tangit ut sint, vivant, sentiant et discernant, sicut humana et angelica natura. Et cum ipse nunquam sit sibimetipsi dissimilis dissimiliter tangit dissimilia. » (*In Ezech.*, *hom.* VIII, 16.)

les êtres doués de raison que dans ceux qui ne le sont pas ; et plus présent dans les bons que dans les méchants. Il est dans les êtres privés de raison, mais ceux-ci ne peuvent le comprendre, tandis que les autres sont tous à même de le connaître et, les bons, de l'aimer. Il se fait donc encore par l'amour, entre Dieu et les bons, mais les bons seulement, une parfaite union de volonté[1]. »

D'où l'on voit que Dieu est surtout présent dans le ciel, où il fait éclater toute sa gloire ; et si la terre est l'escabeau de ses pieds, comme s'exprime Isaïe, le ciel est son trône[2]. C'est pourquoi saint Bernard dit encore : « Bien que Dieu soit partout, sans que l'on puisse en douter, il est toutefois si présent dans le ciel, que la terre, en comparaison, semble ne point le posséder. C'est pourquoi l'on dit en s'adressant à Lui : *Notre Père qui êtes aux cieux*[3].

1. « Deus qui ubique æqualiter totus est per suam simplicem substantiam, aliter tamen in rationalibus creaturis quam in aliis ; et ipsarum aliter in bonis quam in malis est per efficaciam. Ita sane est irrationalibus creaturis, ut tamen non capiatur ab ipsis. A rationalibus autem omnibus quidem capi potest per cognitionem, sed a bonis tantum capitur etiam per amorem. In solis ergo bonis ita est, ut etiam sit cum ipsis propter concordiam voluntatis. » (*Hom.* III *In Missus est.*)

2. *Isa.*, LXVI, 1.

3. « Licet Deum ubique esse non dubitetur, sic tamen in cœlo est, ut ad ejus comparationem non esse videatur in

Intimité de la présence divine. — Mais l'intimité de Dieu avec sa créature augmente en proportion de l'être qu'il lui donne et lui conserve ; de sorte que l'on peut dire que Dieu est plus intime à tous les êtres sortis de ses mains, que ceux-ci ne le sont avec eux-mêmes. « Car l'être, dit saint Thomas, est ce qu'il y a de plus intime en chaque chose, ce qui pénètre le plus profondément en elle, puisque tout ce que celle-ci possède repose sur son être [1]. » Or l'être appartient à celui qui le donne et le conserve, plus encore qu'à celui qui le reçoit et en jouit ; de sorte que Dieu nous est plus intime que nous ne le sommes à nous-mêmes.

terris. Propter quod et orantes dicimus : *Pater noster, qui es in cœlis* ». (*In ps. Qui habitat, Serm.* 1, 4).

1. « Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium, quod in re sunt. » (I, q. VIII, a. 1, c.)

CHAPITRE VI

Le second contact avec Dieu.

Ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς.
(II Cor. VI, 16.

Nature de ce contact. — Double connaissance de Dieu. — L'adoption. — L'habitation. — Mission des Personnes divines. — Effets de l'habitation. — Grandeur de la grâce.

Nature du second contact. — Nous venons de le voir : « Il y a un contact commun en vertu duquel Dieu est en toutes choses par son essence, sa puissance et sa présence, comme la cause est dans les effets auxquels elle fait part de sa bonté. Or, au-dessus de ce mode commun de société, il y en a un autre spécial et propre à la créature raisonnable, qui a lieu chaque fois que Dieu est en elle, comme l'objet connu est dans le sujet qui le connaît, et l'objet aimé dans celui qui l'aime. Et parce que la créature raisonnable peut atteindre, par son opération,

jusqu'à Dieu même, on ne dit plus seulement que Dieu, selon ce mode spécial de présence, est dans la créature raisonnable, mais encore qu'il y habite comme dans son temple. Nulle autre action que celle de la grâce, qui rend agréable, ne peut être la raison de ce nouveau mode de présence [1]. »

Rappelons le passage du grand Docteur, cité au chapitre précédent : « La créature, en second lieu, peut entrer en relation avec Dieu, non seulement par la ressemblance qui l'assimile à sa cause, mais encore parce qu'elle atteint Dieu même, dans sa substance, par une communauté d'opération qui la met en société avec lui ; ce qui se produit chez tous ceux qui s'unissent par la foi à la vérité première, et par la charité à la divine bonté ; d'où un second genre d'union, par lequel Dieu est spécialement dans les saints [2]. »

1. « Est enim communis modus, quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam, et præsentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem est unus specialis, qui convenit naturæ rationali : in qua Deus dicitur esse, sicut cognitum in cognoscente, et amatum in amante. Et quia cognoscendo et amando creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum, Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea, sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio, quod divina persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens. » (I, q. XLIII, a. 3, c.)

2. « Secundo natura attingit ad ipsum Deum secun-

Double connaissance de Dieu. — Pour se rendre compte d'une doctrine si élevée et en même temps si précise, il faut se rappeler qu'il y a une double connaissance de Dieu possible à l'homme : l'une par les effets créés, l'autre par la révélation qui a retenti plus haut que toute création. Saint Paul parle de la première connaissance quand il dit : « *Les invisibles perfections de Dieu, son éternelle puissance, sa divinité sont devenues intelligibles par ce qui a été fait*[1]. » L'être fini et contingent des créatures montre qu'elles n'existent pas par elles-mêmes. Elles supposent donc un principe éternel qui leur a donné d'être, car sans ce principe elles ne seraient pas. Telle est la première connaissance de Dieu, tirée du spectacle des créatures. « *C'est lui*, disent-elles, *qui nous a faites, et non pas nous*[2]. » La raison le comprend à l'aide de ses propres lumières.

Cependant l'Écriture semble ne pas tenir compte de cette connaissance par les créatures. Jean dit positivement dans son Évangile : « *Per-*

dum substantiam suam consideratum, et non secundum similitudinem tantum ; et hoc est per operationem : scilicet quando aliquis fide inhæret ipsi primæ veritati, et charitate ipsi summæ bonitati : et sic est alius modus quo Deus specialiter est in sanctis per gratiam. » (*Sent.*, dist. XXXVII, a. q. 2, c.)

1. *Rom.*, I, 20.
2. *Ps.* XCIX, 3.

sonne n'a jamais vu Dieu[1]. » Saint Paul s'exprime de la même manière : « *Aucun homme n'a jamais vu Dieu, et aucun ne peut le voir.* » Il en donne la raison : « *parce que Dieu habite une lumière inaccessible*[2] ».

Ce n'est donc point parce que Dieu est invisible en lui-même qu'un esprit créé est incapable de le voir; c'est au contraire parce qu'il est entouré de trop d'éclat. Il se passe dans le monde des esprits quelque chose de semblable à ce qui a lieu dans le monde des corps. Nos yeux charnels voient les objets que le soleil éclaire, sans pouvoir contempler ce dernier. Chaque fois qu'ils essayent de le faire, ils sont éblouis, blessés, aveuglés par une trop grande lumière. Il en est de même du soleil qui éclaire le monde des esprits.

Les intelligences créées peuvent voir ce qui existe en dehors de Dieu, parce que tout porte le reflet de son être et de son intelligibilité, sans pouvoir le contempler en lui-même. Mais « *l'œil n'a point vu,* dit saint Paul, *l'oreille n'a pas entendu, il n'est rien monté au cœur de l'homme, qui puisse faire comprendre ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment*[3]. »

1. Joa., I, 18.
2. *I Tim.*, VI, 16.
3. *I Cor.*, II, 9.

Bien que différents, ces textes de la Sainte Écriture ne se contredisent pas ; puisque les uns parlent de la connaissance de Dieu au moyen des créatures ; et les autres, d'une connaissance plus élevée, celle qu'il a donnée de lui-même par révélation, et que lui seul pouvait donner. « Il y a des vérités sur Dieu, dit saint Thomas, qui dépassent totalement la portée de la raison, telle que la trinité des personnes dans l'unité de la substance ; et d'autres auxquelles l'intelligence humaine peut naturellement atteindre, telles sont l'existence de Dieu, son unité et d'autres semblables, que même les philosophes, conduits par la seule lumière de la raison, ont pu démontrer[1]. »

La raison comprend encore que les créatures ne disent pas tout ce qu'est le Créateur. Elles prouvent incontestablement l'existence de leur cause et forcent à y placer tout ce qu'elles contiennent d'être et de perfection, tout ce qui est nécessaire pour expliquer leur existence : *Cœli enarrant...* Mais les dérivés ne sont pas de même

1. « Est autem in his, quæ de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quædam namque vera sunt de Deo, quæ omnem facultatem humanæ rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quædam vero sunt, ad quæ naturalis ratio pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia hujusmodi : quæ etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. » (*C. G.*, I, 3, *Est.*)

nature que leur principe. L'être [1] qui est par soi et infiniment, n'entre pas en comparaison avec ceux qui ne sont que par autrui et toujours limités. Du contingent et du fini ajoutés à du contingent et à du fini, ne donneront jamais du nécessaire ni de l'infini, et n'en suggéreront pas la véritable idée à l'esprit. Pour voir Dieu tel qu'il est réellement, il faut donc le voir lui-même et sans intermédiaire.

« *Si j'ai trouvé grâce devant vous,* disait Moïse, *montrez-moi votre face pour que je vous connaisse*[1]. » Tout ce qu'il avait su de Dieu jusque-là, par les œuvres et les révélations qui lui avaient été faites, n'avait pu qu'enflammer son cœur du désir de le voir lui-même. Il est naturel qu'après avoir connu par les effets la cause éminente de tout ce qui existe, on désire voir la cause elle-même.

Dieu fait à Moïse une double réponse : l'une pleine d'espérance et apportant au serviteur la plus grande promesse qu'il puisse recevoir; l'autre différant la réalisation de cette promesse. Dieu, en effet, répond d'abord : « *Je te montrerai tout bien, omne bonum*[2] », ce qui est accorder la substance de la demande. Il suffira pour cela que Dieu se montre tel qu'il est vérita-

1. *Ex.*, XXXIII, 13.
2. *Ex.*, XXXIII, 19.

blement. Cette vue fera entrer dans la vie et le bonheur même de Dieu, c'est-à-dire, dans la vie et la béatitude proprement dites. Toutes les autres vies et toutes les autres béatitudes, comme tous les autres êtres, dérivent de celui qui est l'être en soi, la vie et la béatitude proprement dites qu'aucune créature ne possède par son fonds et dont elle n'a que l'image, au degré où elle possède de l'être.

La seconde réponse dut contrister Moïse, sans lui ôter l'espérance que la première avait mise dans son cœur. Dieu lui dit : « *Tu ne verras pas ma face, car aucun homme ne peut la voir sans mourir* [1]. » C'est-à-dire que la vision de Dieu est réservée pour le ciel et ne peut être possédée qu'au terme de notre course. « *Maintenant*, dit l'Apôtre, *nous ne voyons que par un miroir et en énigme; mais alors, face à face* [2]. » La foi vivifiée par la charité, le don de soi à une fin qui excède la portée de la nature, peuvent seuls nous mettre dans un monde supérieur et nous faire contracter une seconde union avec Dieu.

Existence. — Le contact surnaturel de nous avec Dieu existe-t-il? Nous ne le saurons que si Dieu l'a décrété et nous en instruit. Car, d'une

1. *Ex.*, XXXIII, 20.
2. *I Cor.*, XIII, 12.

part, la grâce ne peut venir de la nature puisqu'elle est donnée à cette dernière et n'est pas de même essence qu'elle. La vie divine qu'elle apporte dépasse toutes les vies créées et ne peut être comparée à aucune d'elles. D'autre part, Dieu n'est pas obligé de communiquer sa vie et sa félicité à la créature ; moins encore à celle qui est coupable et déchue. La révélation est donc nécessaire pour nous instruire de nos glorieuses destinées. Elle le fait sans nous laisser aucun doute sur ce point. Il suffit de citer le texte de saint Pierre, où il souhaite aux fidèles « *la plénitude de la grâce et de la paix, par la connaissance de Dieu et de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, dons *par lesquels* — δι' ὧν — *nous ont été faites les plus grandes, les plus précieuses promesses, afin que par elles vous deveniez participants de la divine nature*[1]. » Il faut cette participation à la divine nature pour que nous puissions produire les actes qui béatifient Dieu et nous béatifieront nous-mêmes, le connaître et l'aimer ainsi qu'il se connaît et qu'il s'aime ; comme il faut que les corps, qui sont par eux-mêmes lumineux et chauds, fassent part de leur incandescence aux autres, pour leur donner lumière et chaleur.

Il y en a trois dans le ciel : le Père, le Fils et le

1. *II Petri*, I, 2-4.

Saint-Esprit, qui sont vivants par eux-mêmes, de la vie proprement dite, parce qu'ils possèdent la même divine nature. Mais en dehors de Dieu, personne n'a la vie en soi; il faudrait pour cela que Dieu se créât un égal; c'est-à-dire se créât lui-même, ce qui est impossible.

L'adoption. — Le don de la vie éternelle a lieu par l'adoption, en vertu de laquelle l'adopté entre dans la famille de Dieu, à la ressemblance de son Fils par nature; ou, ce qui est plus conforme à l'ordre des choses, par l'adoption, en vertu de laquelle Dieu prévient sa créature et vient habiter en elle pour lui communiquer sa vie et son bonheur. De sorte que si Dieu est nécessairement en toutes les créatures, par sa présence, sa puissance et son essence, il n'habite pas nécessairement en elles. D'abord parce qu'il ne peut descendre de la sorte que dans la créature raisonnable, seule capable de le connaître et de l'aimer; en second lieu, parce que, s'il la sanctifie par sa grâce et habite en elle, c'est en vertu d'une bonté toute gratuite, d'un don surnaturel que rien dans toute la création ne nécessite, ni même n'appelle.

« *A tous ceux qui l'ont reçu* (le Christ), *il leur a donné le pouvoir de devenir fils de Dieu* [1]. »

1. Jean, I, 12

« *Le pouvoir de devenir* », ils ne le sont donc point par nature, et ne le deviennent que par grâce. « *A tous ceux qui l'ont reçu* », il faut exister avant de recevoir et ne point posséder déjà ce qui sera donné. Les clauses de l'adoption le disent également. Dieu donne le pouvoir de devenir ses fils, « *à ceux qui croient en son nom, qui ne sont point nés du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme; mais qui sont nés de Dieu*[1]. » C'est-à-dire qu'ils ne sont fils par aucune des naissances créées, préposées à la génération des vivants; mais par une naissance qui vient de Dieu et ne peut venir que de lui. Ni le sang, ni la chair, ni la volonté de l'homme, ni aucune volonté créée, ne peuvent quelque chose ici; pas plus que le néant n'a pu quelque chose quand Dieu a produit les mondes.

Jean dit encore : « *Voyez de quel amour le Père nous a aimés, au point de nous appeler ses fils, et que nous le soyons réellement*[2]. » L'adopté porte le nom de la famille qui le reçoit, il en revêt l'esprit et a droit à l'héritage. « *Quand la plénitude des temps fut venue*, dit saint Paul, *Dieu envoya son Fils, né de la femme, né sous la loi, pour racheter ceux qui*

1. Joa., I, 12, 13.
2. *I Joa.*, III, 1.

étaient sous la loi, pour que nous recevions l'adoption des fils [1]. » Après avoir constaté le fait de l'adoption, l'Apôtre parle de l'esprit qui lui est propre, de l'héritage auquel elle donne droit. « *Et parce que vous êtes fils, Dieu a mis dans vos cœurs l'Esprit de son Fils, par lequel vous criez : Père, Père! Ainsi nul n'est plus esclave, mais fils. Et s'il est fils, il est héritier par la volonté de Dieu* [2]. » Et aux Romains : « *Si vous êtes fils, vous êtes héritiers; héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ* [3]. »

Saint Thomas se demande s'il convient à Dieu d'adopter des fils, et voici sa réponse : « Un homme, dit-il, en adopte un autre pour fils quand, mû par un sentiment de bonté, il admet cet homme au partage de son héritage. Or la bonté de Dieu est infinie et cette bonté l'incline à faire part de ses biens aux créatures; surtout aux créatures raisonnables qui, faites à son image, sont capables de posséder la divine béatitude, laquelle consiste à jouir de Dieu; c'est-à-dire, à être heureux comme lui-même est heureux, par la possession de sa richesse. Mais l'héritage de quelqu'un ne peut être que ce qui le rend riche; quand donc Dieu admet quelqu'un au par-

1. *Gal.*, IV, 4, 5.
2. *Gal.*, IV, 6, 7.
3. *Rom.*, VIII, 17.

tage de sa béatitude, on dit qu'il l'adopte [1]. »

Contrastes. — L'adoption divine ne ressemble pas en tout point à l'adoption humaine, et les différences qui la séparent de celle-ci, la font encore mieux connaître.

Pourquoi les hommes adoptent-ils? C'est peut-être parce que la nature ne leur a point donné de fils, ou ne leur en a donné que de peu dignes. Or Dieu a un Fils par naissance, de même nature que lui; aussi parfait et répondant à son amour, d'un amour égal à celui que son Père a pour lui. Ce n'est donc point parce qu'il n'a point de fils ou n'a pas un fils digne de lui qu'il adopte les hommes.

Serait-ce parce qu'il espère trouver dans les enfants d'adoption quelque chose qu'il ne rencontre pas dans son Fils par nature? Les hommes en effet adoptent encore quand ils rencontrent quelqu'un de tellement parfait, qu'ils le jugent

1. « Aliquis homo adoptat alium sibi in filium, inquantum ex sua bonitate admittit eum ad participationem suæ hæreditatis. Deus autem est infinitae bonitatis, ex qua contingit, quod ad participationem bonorum suorum suas creaturas admittit. Et præcipue rationales creaturas, quæ inquantum sunt ad imaginem Dei factæ, sunt capaces beatitudinis divinæ, quæ quidem consistit in fruitione Dei, per quam etiam ipse Deus beatus est, et per seipsum dives, inquantum, scilicet, seipso fruitur. Hoc autem dicitur hæreditas alicujus, ex quo ipse est dives : et ideo, inquantum Deus ex sua bonitate admittit homines ad beatitudinis hæreditatem, dicitur eos adoptare. » (III, q. xxiii, a. 1, c.)

digne d'entrer dans leur famille et d'hériter de leurs biens. C'est ainsi que les empereurs romains adoptaient des Césars et des Augustes. Or, rien de semblable n'est possible lorsqu'il s'agit de Dieu. Nous l'avons vu créer les mondes uniquement pour communiquer sa bonté et non pour en retirer quelque profit. Il en est de même lorsqu'il adopte sa créature. Il n'est point mû par un intérêt personnel; mais uniquement par le poids infini de sa bonté, qui se communique à nouveau et plus excellemment par l'adoption que par la création, celle-ci ne faisant que des serviteurs et jamais des fils. Or « *le serviteur*, dit l'Évangile, *ne demeure pas éternellement dans la maison, tandis que le fils y reste pour toujours*[1] ». Par l'acte créateur, Dieu fait tout naître du néant et de sa puissance; par l'adoption, il fait « *naître de lui*[2] ».

Ressemblances. — Les créatures raisonnables adoptées par Dieu, le sont à la ressemblance de son Fils par nature, comme tout étranger admis dans une famille, l'est à la ressemblance des membres de la famille. « De même que, par l'acte de création, dit saint Thomas, la divine bonté se communique à toutes les créatures

1. Joa., VIII, 35.
2. Joa., I, 13.

selon une certaine ressemblance ; ainsi par l'acte d'adoption, Dieu communique aux hommes une ressemblance avec la divine filiation qui est en lui, selon ce que dit l'Apôtre : « *Ceux qu'il a connus d'avance et prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils* [1]. » Ce n'est plus une ressemblance avec la bonté divine, c'est une participation à la nature, même de Dieu qui, sans nous égaler à son Fils proprement dit, nous fait de même condition que lui, *consortes divinæ naturæ* [2]. Saint Paul appelle les adoptés : « *Ceux que Dieu a préconnus et prédestinés à devenir conformes à son Fils, pour que celui-ci devînt l'aîné de beaucoup de frères* [3] ». Les adoptés ressemblent au Fils proprement dit, mais ne lui sont pas égaux. L'Unique est seul l'égal du Père et Dieu comme lui, puisqu'il possède la même nature que lui.

Nous l'avons vu, le fils d'adoption monte de la condition de serviteur à la dignité de membre de la famille et prend place au foyer de cette famille. « *Je ne vous appellerai plus serviteurs,*

1. « Sicut per actum creationis communicatur bonitas divina omnibus creaturis secundum quamdam similitudinem, ita per actum adoptionis communicatur similitudo naturalis filiationis hominibus secundum illud Rom., VIII : Quos præscivit conformes fieri imaginis Filii sui. » (III, q. XXII, a. 1, ad 2 .)

2. *II Petri*, I, 4.

3. *Rom.*, VIII, 29.

parce que le serviteur ignore ce que fait le maître : mais je viens de vous appeler amis, parce que je vous ai fait connaître tout ce que j'ai entendu du Père[1] ». « *Entendre du Père* », a deux sens : en premier lieu, cela veut dire que le Fils proprement dit, le Verbe, procède du Père et reçoit de lui la divine nature. Né de la sorte, le Fils unique sait tout ce que sait le Père, tout ce que sait Dieu. Il ne peut en être ainsi des fils d'adoption; ceux-ci ne possèdent pas la divine nature; ils ne lui sont unis que par la grâce pour faire les actes qui béatifient[2]. C'est pourquoi il y a un second sens aux mots « *en-*

1. Joa., xv, 15.

2. Rappelons que la béatitude divine, fruit de l'adoption, est la béatitude proprement dite, immuable, éternelle, que Dieu seul possède en propre, et d'où toutes les autres dérivent. Car de même que Dieu est l'être, le vrai, le bien en soi et par excellence, il est aussi la béatitude proprement dite, dont toutes les autres ne sont que des ressemblances. Dans un ordre de choses purement naturel, l'homme soumis à l'épreuve et fidèle à son devoir, ne serait pas resté sans bonheur. Après les biens placés sur son chemin, il aurait trouvé au terme une béatitude capable de satisfaire toutes ses aspirations, il aurait joui de Dieu auteur de la nature, mais n'aurait pas goûté au bonheur que Dieu seul possède et qui excède la portée de toute créature. La béatitude divine ne peut être que le partage des enfants de Dieu; du Fils unique de plein droit, et par grâce, de tous les fils d'adoption. « *Si vous êtes fils,* dit l'Apôtre, *vous êtes héritiers; héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ.* » (*Rom.*, viii, 17.) La qualité de cohéritiers de Jésus-Christ, ne laisse aucun doute sur la nature du bonheur qui nous attend.

tendre du Père », celui qui désigne la mission donnée au Verbe quand il a été fait chair pour habiter parmi nous et qu'il a reçu le mandat du Père ; c'est cette seconde manière d'*entendre du Père* que le Christ communique à ses apôtres et par eux à tous les fidèles.

L'Habitation. — L'Écriture donne le nom d'habitation à la société que l'homme, par la grâce, contracte avec Dieu. Saint Paul écrit aux Corinthiens : « *Vous êtes le temple du Dieu vivant, ainsi que Dieu dit : J'habiterai en vous, je me promènerai au milieu de vous ; je serai leur Dieu et ils seront mon peuple... Je vous accueillerai et serai pour vous un père, et vous serez pour moi des fils et des filles, dit le Seigneur tout-puissant* [1] ». L'Apôtre avait déjà écrit dans sa I^re^ aux Corinthiens : « *Ignorez-vous que vous êtes le temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous?* Saint Paul étend jusqu'au corps cette divine habitation : « *Ne savez-vous pas que vos membres sont le temple de l'Esprit-Saint qui est en vous* [2]? » Le corps en effet est de l'essence de l'homme, au point de partager ses grandeurs et ses misères. Mais l'Apôtre des Gentils ne fait que répéter la parole de son Maître :

1. *II Cor.*, VI, 16-18.
2. *I Cor.*, III, 16.

« *Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous viendrons en lui, et nous demeurerons chez lui* [1]. »

Recevoir et garder par la foi la parole de Dieu est le seul moyen que nous ayons de devenir enfants de Dieu. « *Il a donné le pouvoir de devenir fils de Dieu, à ceux qui croient en son nom; qui ne sont point nés de la chair, mais de Dieu* [2]. » Il faut naître de Dieu pour devenir ses fils, la création ne peut nous communiquer une telle dignité. Il faut naître de Dieu, et cette naissance est nécessairement spirituelle; puisque Dieu est esprit. Elle se fait, dit saint Pierre, en vertu d'une participation à la divine nature, laquelle nous met à même de connaître Dieu et de l'aimer, comme il se connaît et comme il s'aime lui-même. L'évangile est plein de cet enseignement. Quand on avertit le Sauveur pressé par les foules avides de l'entendre, que sa Mère et ses frères sont là et cherchent à l'entretenir, il répond : « *Qui est ma Mère, qui sont mes frères? Et étendant la main sur ses disci-*

1. Joa., xiv, 21. Le Saint-Esprit ne peut être absent de l'âme sanctifiée; il est inséparable du Père et du Fils, et il a de plus sa mission maintes fois signalée dans les Écritures. C'est toute la Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit, qui vient en nous. (*Conf.* S. Augustin, *in Joa.*, lxxvi, 4.)

2. Joa., i, 12, 13.

ples, il dit : « *Voici ma Mère et mes frères, car celui qui fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux, celui-là est mon frère, ma sœur, ma Mère* [1] ». Et à la femme qui s'écrie du milieu de la foule : « *Heureux le sein qui vous a porté, heureuses les mamelles qui vous ont allaité* », il répond : « *Heureux plutôt ceux qui écoutent ma parole, et la gardent dans leur cœur* [2]. »

C'est par la foi à la divine parole, par la charité que l'Esprit-Saint répand dans les cœurs, que la créature raisonnable quitte sa condition de servante pour être élevée à la dignité d'épouse; ainsi que Dieu le dit par son prophète : « *Je t'épouserai dans la foi* [3] ». Il faut cette double action de la part de Dieu, éclairer et mouvoir; quant à l'âme, elle doit accepter volontairement le don proposé pour que l'union surnaturelle puisse avoir lieu. C'est toujours Dieu qui prévient, ici comme dans la création. Il envoie sa grâce pour préparer la demeure. Un souverain ne descend pas chez ses sujets sans les prévenir de sa venue, sans se faire précéder de tout ce qui est nécessaire et utile pour qu'il soit dignement reçu. La grâce sanctifiante prépare la nature raisonnable à l'habitation des personnes divines

1. Mat., xii, 47-50.
2. Luc., xi, 27, 28.
3. *Osée*, ii, 20.

en elle. L'âme à son tour se meut vers Dieu, répond par la foi et l'amour aux avances qui lui sont faites, se donne tout entière puisque Dieu le premier se donne complètement à elle.

« *La foi purifie les cœurs* », selon le langage de l'Écriture [1], parce qu'elle montre, d'une part, l'excellence de la bonté de Dieu à notre égard; et, de l'autre, combien nous sommes indignes de recevoir un hôte si illustre. Cette vue met en nous une reconnaissance et un amour d'ordre supérieur, nous détache de toute pensée et de toute affection qui ne seraient pas à la hauteur de ce que la foi nous enseigne; elle prépare la possession béatifique que donnera la vue du souverain bien. Cette nouvelle alliance, supérieure à toutes celles qui relèvent de la simple création, fait que Dieu est dans l'âme tel qu'il est en lui-même, avec la trinité des personnes et l'unité de sa substance.

Dieu a rendu sensible sa venue dans l'âme sanctifiée, par la visite qu'il fit autrefois à son serviteur Abraham. « *Le Seigneur,* dit la Genèse, *apparut à Abraham, alors que celui-ci habitait la vallée de Mambré et se reposait, dans la pleine ardeur du jour, à l'entrée de sa tente. Le patriarche, levant les yeux, vit trois*

1. *Act.*, xv, 9.

hommes lui apparaître, debout près de lui[1]. » Abraham se prosterne jusqu'à terre et adore. Il voit trois hommes et n'adore qu'un Dieu; il parle aux trois se servant du singulier comme s'ils n'étaient qu'un. « *Seigneur,* dit-il, *si j'ai trouvé grâce devant vous, ne passez pas sans entrer chez votre serviteur* [2]. » Une révélation intérieure lui montrait la trinité des personnes dans l'unité de la substance divine.

Grandeur de l'habitation. — Le fait de la venue des personnes divines dans l'âme sanctifiée est trop visiblement attesté dans la révélation pour qu'il soit possible d'en douter. Qu'il nous soit permis, après l'avoir constaté, de faire quelque effort pour en connaître l'importance et la richesse. Nous ne le pouvons qu'en considérant la supériorité du contact par la grâce sur le contact par la simple création; qu'en voyant, d'un côté, ce que la raison laissée à elle-même peut posséder de Dieu, et, d'un autre, ce que la grâce lui en apporte incontestablement.

Saint Augustin met ce bilan de notre connaissance de Dieu dans son traité de la Trinité pour délimiter son sujet et éclairer sa

1. *Gen.*, XVIII, 1, 2.
2. *Gen.*, XVIII, 3.

marche[1]. Selon lui, la raison sait, à ne pouvoir en douter, que Dieu est une substance, non un accident; un être proprement dit, non une manière d'être, parce que la substance précède l'accident, comme l'être précède la manière d'être; et que Dieu, auteur de tout, est au moins ce qu'il y a de premier et de plus grand dans les créatures. On dit qu'il n'existe que des substances et des accidents, que des êtres et des manières d'être; cette sorte de langage est exacte, mais seulement lorsqu'il s'agit des créatures; elle ne saurait convenir à Dieu; parce que Dieu n'est point dans la série des êtres créés, mais au-dessus; il est leur cause éminente et transcendante, trop haut placé pour être sujet aux accidents. Il ne peut rien acquérir, et moins encore perdre quelque chose, ce qui le sépare de tout ce qui est imparfait et changeant.

La raison sait encore que, parmi les substances, Dieu est une substance spirituelle; car déjà l'âme de l'homme, plus noble que le corps, est une substance spirituelle; à plus forte raison les esprits indépendants de la matière, et Dieu surtout, auteur de toutes les substances. Or savoir que Dieu est une substance spirituelle, revient à savoir qu'il est une personne et la plus par-

1. *Trin.*, v, 3.

faite des personnes, selon la définition même et le sens que l'on donne au mot personne : « *Rationalis creaturæ individua substantia.* »

Mais la raison, laissée à elle-même, n'arrive pas à connaître la personnalité propre à Dieu, le mystère intime de sa vie et de sa félicité; car Dieu n'est pas, comme l'homme ou comme l'ange, une seule personne, mais trois en une seule substance, ce qui échappe aux investigations de la raison.

« Il est impossible, dit saint Thomas, d'arriver par la raison à la connaissance de la trinité des personnes divines. Nous avons en effet montré plus haut, que l'homme ne peut atteindre à la connaissance de Dieu sinon par les créatures. Or ces dernières conduisent à Dieu, comme les effets à la cause; la raison de l'homme ne connaît donc de Dieu que ce qu'il est nécessaire de lui attribuer, en tant qu'il est le principe de tous les êtres. Mais la puissance créatrice est commune à toute la Trinité; elle appartient à l'unité de l'essence, non à la trinité des personnes. De sorte que la raison naturelle peut connaître de Dieu ce qui appartient à l'unité de l'essence; mais non ce qui appartient à la trinité des personnes [1]. »

1. « Impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem trinitatis divinarum personarum pervenire. Ostensum est enim supra quod homo per rationem naturalem in

Sans pénétrer jusqu'à la Trinité sainte, la raison sait que Dieu étant la première des natures raisonnables, et l'auteur de toutes les autres, est aussi et nécessairement la première des personnalités ; car toute nature raisonnable qui existe est une personne. Par conclusion, à la vue des personnes créées, la raison ne peut s'empêcher d'attribuer à Dieu une personnalité, comme une perfection qui se trouve dans toute substance raisonnable [1] ; mais savoir, comme dit saint Jean, qu' « *il y en a trois dans le ciel qui rendent témoignage : le Père, le Fils,* et *le Saint-Esprit, et que ces trois ne font qu'un* [2] » : la raison l'ignore complètement.

Quand donc Dieu a voulu nous communiquer sa propre vie, ce qu'il ne pouvait faire par simple

cognitionem Dei pervenire non potest, nisi ex creaturis. Creaturæ autem ducunt in Dei cognitionem sicut effectus in causam : hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est secundum quod est omnium entium principium. ... Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati ; unde pertinet ad unitatem essentiæ, non ad distinctionem personarum. » (I, q. XXXII, a. 1, c.)

1. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea, quæ pertinent ad unitatem essentiæ, non autem ea quæ pertinent ad distinctionem personarum » (*ibid.*), et ailleurs : « Quia in divinis idem est quo est et quod est, quidquid eorum quæ attribuuntur Deo in abstracto, si secundum se consideretur aliis circumscriptis, erit aliquid subsistens, et per consequens persona, cum sit in natura intellectuali. » (III, q. III, a. 3, ad 1^m.) Cf. *III Sent.*, dist. V, q. II, a. 2, où saint Thomas le dit formellement.

2. *I Joa.*, V, 7.

création, il a dû descendre jusqu'à nous, puisque nous ne pouvions monter jusqu'à lui ; il a dû venir dans nos âmes pour y habiter comme il habite en lui-même et nous mettre en contact avec sa propre substance ; il ne le pouvait qu'en venant tel qu'il est : un en nature, trois en personnes ; et il ne lui était pas possible de communiquer sa vie, sinon en faisant que l'âme humaine le connût et l'aimât, comme il se connaît et s'aime lui-même. Tels sont les actes béatifiques de Dieu, qu'il faut partager pour partager son bonheur. C'est là, nous paraît-il, la raison pour laquelle les trois personnes divines habitent dans l'âme sanctifiée.

Mission. — La manière dont les personnes divines descendent dans la créature raisonnable, éclaire d'un nouveau jour cet admirable mystère. Toutes trois viennent puisqu'elles sont inséparables ; mais deux sont de plus envoyées : le Fils, par le Père et le Saint-Esprit, par le Père et le Fils. Le Père, ne saurait être envoyé parce qu'il est le principe de la sainte Trinité. Les divines personnes viennent, nous avons pour deux d'entre elles le témoignage explicite du Fils. « *Si quelqu'un m'aime,* dit-il, *il gardera ma parole, et mon Père l'aimera ; nous viendrons en lui et nous demeurerons chez lui* [1]. » Il en est

1. Joa., xiv, 23.

de même du Saint-Esprit, bien qu'il ne soit pas nommé dans ce passage, parce que c'est par lui que la charité est répandue dans les cœurs, et que, procédant du Père et du Fils, il ne peut pas se faire qu'il soit séparé d'eux.

C'est librement que les personnes divines descendent dans l'âme, parce que c'est librement que toutes trois réunies ont décrété l'adoption de la créature raisonnable. Dès lors ne semble-t-il pas inutile que, venant de leur plein gré, deux soient de plus envoyées ? En aucune manière, puisque toutes trois ne peuvent venir qu'en gardant les rapports qu'elles ont entre elles : le Père comme principe, le Fils comme engendré, l'Esprit-Saint comme procédant du Père et du Fils.

« Toute mission, dit saint Thomas, emporte un double rapport : le premier, entre celui qui envoie et celui qui est envoyé; le second, entre l'envoyé et l'objet de la mission. Par le fait même que quelqu'un est envoyé, il surgit une relation entre le mandant et son mandataire : une relation soit d'autorité, comme un maître envoie son serviteur, soit de conseil, comme si l'on disait qu'un ministre envoie le souverain à la tête de ses troupes, parce qu'il lui conseille d'en prendre le commandement; soit enfin un rapport de simple origine, comme la fleur est

envoyée par la tige[1]. » Entre les personnes divines, il ne peut y avoir mission ni par autorité, ni par conseil, puisque toutes sont égales en puissance et en sagesse, mais seulement par origine, en tant que l'une procède de l'autre. C'est ainsi que le Père envoie le Fils se faire homme, et que tous deux envoient le Saint-Esprit sanctifier les âmes.

Il s'établit également un rapport entre celui qui est envoyé et l'objet de sa mission. Si l'envoyé est sur place, il n'a qu'à recevoir ses instructions et ses pouvoirs; s'il est à distance, il faut de plus qu'il se transporte là où il doit remplir sa mission. Or les personnes divines sont non seulement égales en pouvoir et en sagesse, au point qu'elles ne peuvent, sous ce rapport, rien recevoir l'une de l'autre; elles sont de plus présentes partout, comme Dieu est présent partout, puisque chacune est Dieu; aucune ne peut donc venir, ni être envoyée par un mouvement local. Quel sera dès lors l'objet réel de leur venue et de leur mission? Cet objet n'a

1. « In ratione missionis duo importantur. Quorum unum est habitudo missi ad eum a quo mittitur: aliud est habitudo missi ad terminum, ad quem mittitur. Per hoc autem, quod aliquis mittitur, ostenditur processio quædam missi a mittente, vel secundum imperium, sicut dominus mittit servum, vel secundum consilium, ut si consiliarius mittere dicatur regem ad bellandum, vel secundum originem, ut si dicatur quod flos emittitur ab arbore. » (I, q. XLIII, a. 1, c.)

pas sa réalité en Dieu, mais uniquement dans la créature, en tant que les divines personnes acquièrent à l'égard de celle-ci une manière d'être qu'elles n'avaient pas auparavant. C'est ainsi que le Père adopte les hommes, que le Fils les rachète de son sang et les éclaire de sa doctrine, que le Saint-Esprit les sanctifie.

Ce sont là des relations nouvelles que Dieu contracte avec sa créature raisonnable ; car « bien que présent partout, Dieu, dit saint Augustin, n'habite pas cependant partout, mais dans son temple, où il fait par sa grâce éclater sa bonté et sa miséricorde. Tous le reçoivent, mais les uns plus abondamment que les autres [1] ».

Même doctrine dans saint Thomas. « Lors même que Dieu, dit-il, est dans toutes les créatures par sa présence, sa puissance et son essence, on ne dit cependant pas qu'il habite en elles par sa grâce. Ce n'est que dans les sanctifiés qu'il réside de la sorte. La raison en est que s'il est dans toutes choses *par son action*, en tant qu'il leur est uni pour leur donner et leur conserver l'être, il n'y a que les saints qui *par leur opération* de connaître et d'aimer peu-

1. « Deus igitur ubique præsens est, et ubique totus præsens nec ubique habitans, sed in templo suo, cui per gratiam benignus est et propitius. Capitur autem habitans ab aliis amplius, ab aliis minus. » (*Epist.* 187, XIII, 38, *ad Dard.*)

vent atteindre Dieu et le contenir en quelque sorte. Car celui qui connaît et qui aime possède en lui l'objet connu et aimé [1]. »

Nécessité de la Grace. — Dieu ne descend pas dans l'âme sans l'avoir préparée à le recevoir, et c'est par sa grâce, qu'il la rend digne de son habitation. Il la purifie de toute souillure, car « *la Sagesse*, c'est-à-dire Dieu, *n'entre pas dans une âme malveillante, et n'habite pas un corps soumis au péché* [2]. » Puis il y bâtit sa demeure : « *La Sagesse*, est-il dit, *s'est bâti une habitation. Elle a taillé sept colonnes* [3]. » Ces colonnes sont les trois vertus théologales de foi, d'espérance et de charité, puis les quatre vertus morales, de prudence, de justice, de force et de tempérance, « *dont rien n'est plus utile aux hommes dans la vie* [4] ». Ces vertus élèvent l'activité de l'homme jusqu'au

1. « Licet Deus in omnibus rebus dicatur esse per præsentiam, potentiam et essentiam, non tamen dicitur in eis habitare, sed in solis sanctis per gratiam. Cujus ratio est, quia Deus est in omnibus rebus per suam actionem inquantum conjungit se eis, ut dans esse et conservans esse. In sanctis autem est per ipsorum operationem qua attingunt ad Deum, et quodammodo comprehendunt ipsum, quæ est diligere et cognoscere. Nam diligens et cognoscens dicitur in se habere cognita et dilecta. » (*In II Cor.*, c. IV, l. 3.)

2. *Sap.* I, 4.

3. *Pro.*, IX, 1.

4. *Sap.*, VIII, 7.

contact de l'activité divine. C'est pourquoi le prophète de la nouvelle alliance a dit : « *J'ai vu un ciel nouveau et une terre nouvelle ; la cité sainte, la nouvelle Jérusalem descendant du ciel, de Dieu, comme une épouse préparée pour son époux ; et j'entendis une grande voix qui sortait du trône et disait : Voici l'habitation de Dieu avec les hommes, ils seront son peuple, et lui, sera leur Dieu*[1]. »

Continuant à développer la doctrine de l'habitation, saint Thomas dit encore : « Une personne divine peut appartenir à quelqu'un de deux manières : par origine, comme le Fils appartient au Père ; ou parce que cette personne est devenue la possession d'une autre. Mais posséder ne se dit pour nous que lorsque nous avons la faculté d'user librement et de jouir à volonté de l'objet possédé. Et de cette manière, la divine personne ne peut être possédée que par la créature raisonnable, unie d'amitié, *conjointe*, avec Dieu[2]. »

« Les autres créatures peuvent à la vérité être mues par la divine personne ; mais jamais au point

1. *Apoc.*, XXI, 2, 3.

2. « Persona autem divina dicitur esse alicujus, vel secundum originem, sicut Filius est Patris, vel inquantum ab alio habetur. Habere autem dicimur id, quo libere possumus uti, vel frui, sicut volumus. Et per hunc modum divina persona non potest haberi, nisi a rationali creatura Deo conjuncta. » (I, q. XXXVIII, a. 1, c.)

qu'il leur soit donné de jouir de la divine personne et d'en goûter la présence. La créature raisonnable peut seule atteindre à cette sublimité ; ce qui arrive chaque fois, par exemple, qu'elle partage la connaissance divine et l'amour que cette connaissance entraîne ; de telle sorte qu'elle peut délibérément entrer dans la vraie connaissance de Dieu et l'aimer comme il doit être aimé. La créature raisonnable est donc seule capable de posséder la divine personne : elle ne peut toutefois arriver par ses seules forces à la posséder réellement ; il faut que cela lui soit donné d'en haut. Donné est le mot propre ; car nous n'avons que par donation ce qui nous vient du dehors. C'est ainsi que la divine personne doit être donnée, et ne peut être que donnée [1]. »

Des deux manières selon lesquelles la personne divine peut appartenir à quelqu'un, la première, celle par origine, va de soi : il est incontestable que le Fils appartient au Père et l'Esprit-Saint,

1. « Aliæ autem creaturæ moveri quidem possunt a divina persona, non autem sic, quod in potestate earum sit frui divina persona, et uti effectu ejus. Ad quod quandoque pertingit rationalis creatura, ut puta, cum sic fit particeps divini verbi, et procedentis amoris, ut possit libere Deum vere cognoscere, et recte amare. Unde sola creatura rationalis potest habere divinam personam. Sed ad hoc quod sic eam habeat, non potest propria virtute pervenire. Unde oportet, quod hoc ei desuper detur. Hoc enim dari nobis dicitur, quod aliunde habemus. Et sic divinæ personæ competit dari, et esse donum. » (I, q. XXXVIII, a. 1, c.)

au Père et au Fils; mais la seconde manière, celle de se donner à quelqu'un, est également réelle. Sans rien perdre en effet de sa grandeur ni de son indépendance, la Trinité Sainte, cause éminente de tout ce qui existe, peut se donner par amitié à la créature raisonnable, l'élever à sa condition, partager avec elle sa vie et son bonheur; entre amis les biens sont communs. C'est de cette seconde manière qu'il nous est permis de devenir les enfants de Dieu.

L'appropriation. — Loin d'être inactives, les personnes divines apportent avec elles, dans l'âme qui les reçoit, la plus grande activité dont celle-ci est capable. Elles causent au ciel le bonheur des élus et préparent sur la terre la possession de l'éternelle félicité, en la faisant mériter par la grâce et même pressentir par un goût avant-coureur. « L'espérance de la béatitude, dit saint Thomas, peut être en nous par un double motif : en premier lieu, au moyen d'une certaine préparation ou disposition par manière de mérite; puis en mettant dans l'âme un avant-goût de la béatitude, tel que celui que ressentent les saints dès cette vie[1]. » « Car la

1. « Spes futuræ beatitudinis potest esse in nobis propter duo : primo quidem, propter aliquam præparationem vel dispositionem ad futuram beatitudinem, quod est per

grâce, qui rend agréable, dispose l'âme à la possession de la divine personne[1]. » Et cette possession des divines personnes, dit-il ailleurs, n'existe « que si les personnes elles-mêmes impriment, comme un sceau dans nos âmes, les dons d'amour et de sagesse qui nous permettent de jouir de leur présence[2] ». C'est pour entrevoir quelque chose à la nature de dons si extraordinaires que chaque personne imprime dans l'âme sanctifiée, que les Pères et les théologiens, à leur suite, ont eu recours à l'*appropriation* des attributs essentiels, en vertu d'une certaine ressemblance à telle personne divine plutôt qu'à une autre.

« Il a été convenable, dit saint Thomas, pour aider l'exposition de la foi, *d'approprier* aux personnes les attributs essentiels. Car, bien que la raison n'arrive pas à se démontrer la trinité des personnes, comme il a été dit plus haut, elle peut cependant en prendre quelque idée, en s'aidant de connaissances qui lui sont plus accessibles. Or, les attributs essentiels sont des

modum meriti : alio modo, per quamdam inchoationem imperfectam futuræ beatitudinis in viris sanctis etiam in hac vita. » (I-II, q. LXIX, a. 2.)

1. « Gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam. » (I, q. XLIII, a. 3, ad 2^m.)

2. « In quantum ipsæ personæ divina quadam sui sigillatione in animabus nostris relinquunt quædam quibus formaliter fruimur, scilicet amore et sapientia. » (*I Sent.*, dist. XIV, q. II, a. 2, ad 2^m.)

vérités plus accessibles à la raison que les propriétés personnelles; car c'est par les créatures que nous connaissons les attributs essentiels et que nous les démontrons, tandis qu'il ne nous est pas donné de connaître les propriétés personnelles[1]. »

La raison s'élevant à Dieu par la connaissance de ce que les créatures contiennent d'être, de vérité, de bonté, pour ne parler que des propriétés communes à tout ce qui existe, voit qu'il faut placer en Dieu, comme dans leur source éminente, les primordialités propres à tout être. La raison voit de plus que Dieu possède par lui-même ces attributs essentiels: c'est-à-dire qu'il est l'être, le vrai, le bien proprement dit, tandis que les dérivés ne *sont*, ne sont *vrais*, ne sont *bons*, que dans la mesure où le Créateur leur donne de l'être.

Si maintenant on va du dehors au dedans, de ce que les dérivés font connaître à ce que

1. « Ad manifestationem fidei conveniens fuit essentialia attributa personis appropriari. Licet enim trinitas personarum demonstratione probari non possit, convenit tamen, ut per aliqua magis manifesta declaretur. Essentialia vero attributa sunt nobis magis manifesta secundum rationem, quam propria personarum, quia ex creaturis, ex quibus cognitionem accipimus, possumus per certitudinem devenire in cognitionem essentialium attributorum, non autem in cognitionem personalium proprietatum. Sicut igitur similitudine vestigii, vel imaginis in creaturis inventa utimur ad manifestationem divinarum personarum, ita et essentialibus attributis ». (I, q. XXXIX, a. 7, c.)

Dieu est véritablement, on comprendra qu'il possède excellemment les primordialités de l'être, mais la foi seule nous dira que ces primordialités arrivent à former en Lui trois personnes subsistant dans la même essence. Et si, initié par la foi à l'existence du grand mystère qui fait la vie intime de Dieu, on s'aperçoit que les propriétés essentielles conviennent mieux les unes que les autres à telle ou telle personne, l'appropriation que l'on en fera jettera quelque jour sur ce que sont en elles-mêmes les divines personnes.

« Bien que les attributs essentiels, dit saint Thomas, soient communs aux trois personnes, cependant la ressemblance que, par sa nature, l'un de ces attributs peut avoir avec telle ou telle personne, étant plus grande que celle qu'il a avec toute autre, il conviendra de l'attribuer à cette personne plutôt qu'à une autre [1]. »

Saint Paul fait une appropriation quand il appelle le Christ « *la puissance et la sagesse de Dieu* [2] », et l'Église en fait également une quand elle met dans son *Credo* : « Je crois en Dieu le Père tout-puissant. » Marchant sur les traces de

1. « Quamvis enim attributa essentialia communia sint tribus, tamen unum secundum rationem suam magis habet similitudinem ad proprium unius personæ quam alterius, unde illi personæ appropriari potest convenienter. » (*I Sent.*, dis. XXXI, q. 1, a. 2, c).

2. *I Cor.*, 1, 24.

l'Église et des écrivains sacrés, les docteurs ont trouvé de nombreuses appropriations, qui se groupent les unes avec les autres comme les propriétés de l'être s'ordonnent entre elles. Il suffira donc de voir comment les premiers attributs essentiels conviennent aux personnes divines pour comprendre les autres appropriations.

Saint Hilaire expose une première attribution en des termes qui demandent à être compris. Voici ses paroles : « L'éternité est dans le Père, la beauté dans l'Image, l'usage dans le Don[1]. » Saint Thomas explique la pensée du célèbre docteur. « L'éternité, dit-il, en tant qu'elle qualifie l'être qui n'a point commencé, convient au Père, qui est principe sans procéder d'un principe[2]. » Le Père en effet est principe, non seulement de tout ce qui existe en dehors de Dieu, propriété que partagent avec lui les deux autres personnes divines, mais principe en Dieu de l'adorable Trinité, parce qu'il possède, sans l'avoir reçue, et le premier, la divine essence qu'il communique aux deux autres personnes. On peut donc dire qu'elle lui appartient plus spécialement qu'aux autres, et c'est à lui

1. « Æternitas est in Patre, species in Imagine, usus in Munere. » (*Trin.*, lib. II.)

2. « Æternitas enim, inquantum significat non esse principiatum, similitudinem habet cum proprio Patris, qui est principium non de principio. »(I, q. XXXIX, a. 8, c.)

que convient surtout la parole que Dieu dit à Moïse : « *Je suis celui qui est*[1]. »

La beauté convient au Fils parce que la divine substance, à l'état de principe dans le Père, devient, dans le Fils, le Verbe de Dieu, exprimant ce que la divine substance renferme de vérité, de sagesse, de beauté. Saint Paul a dit, répétant une parole du livre de la Sagesse, que le Fils de Dieu « *est le reflet de la gloire* — ἀπαύγασμα, — *l'expression* — χαρακτὴρ — *de la substance de Dieu*[2]. » Et ce n'est point par choix ni délibérément que le Père engendre le Verbe, mais par nature, puisque Dieu est ainsi en lui-même.

Trois choses, continue saint Thomas, sont requises dans un être pour qu'il soit beau : l'intégrité, s'il manquait de quelque chose il cesserait d'être beau et deviendrait laid ; des proportions convenables et harmonieuses ; l'éclat enfin, car l'éclat est un élément de beauté. Toutes ces conditions se vérifient dans le Verbe. L'intégrité de l'être, puisqu'il possède par naissance la nature même de Dieu ; les proportions convenables et harmonieuses, puisque aucun être n'est aussi parfait que le premier être ; l'éclat enfin, car « *Dieu est lumière*, dit saint Jean,

1. *Ex.*, III, 14.
2. *Hebr.*, I, 3.

et en lui ne se rencontrent point de ténèbres[1] », et le Verbe, selon le livre de la Sagesse, « *est la splendeur de l'éternelle lumière, le miroir sans tache de la majesté de Dieu*[2] ».

Le mot usage employé par saint Hilaire pour attribuer au Saint-Esprit la bonté de la divine essence, doit être pris dans un sens large, de manière à comprendre la possession en même temps que l'usage ; entendu de la sorte, il convient parfaitement à la troisième personne. « Cette dilection, dit saint Augustin, cette félicité ou béatitude, si un mot humain peut la traduire, le mot *usage* l'exprime brièvement. L'Esprit-Saint dans la Trinité n'est pas engendré, il procède comme la suavité de Celui qui engendre et de Celui qui est engendré, et inonde d'une grande abondance toutes les créatures selon leur capacité, pour qu'elles occupent le lieu qui leur est dû et reposent à la place qui leur est assignée[3]. »

Puisque le Saint-Esprit, en effet, procède de

1. *I Joa.*, I, 5.
2. *Sap.*, VII, 26.
3. « Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo, si tamen aliqua humana voce digne dicitur, usus ab illo (S. Hilario) appellatus est breviter, et est in Trinitate Spiritus Sanctus, non genitus, sed genitoris genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum, ut ordinem suum teneant et locis suis acquiescant. » (*Trin.*, VI, 12.)

l'amour du Père et du Fils, et personnifie au sein de Dieu ce que la divine essence renferme de bonté et ce qu'elle en distribue à toute créature, il va de soi que nous devons lui attribuer ce que nous connaissons de bien dans tous les êtres sortis de Dieu, comme nous attribuons au Père ce que nous rencontrons d'être; au Fils, ce qui nous est connu de vérité, de sagesse, de beauté. Et nous élevant, par la considération des dérivés, à l'être qui est en soi, au vrai, au bien par essence, nous devons approprier l'éternelle bonté à l'Esprit-Saint, comme nous avons approprié l'être au Père, la vérité au Fils. Contemplant cette triple émanation de l'être, du vrai, du bien sur tout ce qui en possède une participation, nous remontons avec empressement, pour satisfaire notre avidité de connaître, à la source d'où émanent ces primordialités. Tout ce qui existe porte au moins le vestige de cette essence, de cette beauté, de cette bonté première, et la créature raisonnable en donne même l'image. Rappelons que la révélation a pu seule faire connaître les divines personnes, ainsi que leur habitation dans l'âme, pour donner à celle-ci la connaissance et le goût du souverain bien.

« Si l'on considère Dieu, dit encore saint Thomas, en tant qu'il est un, « tout être est un dans la mesure où il a de l'être », on voit que saint

Augustin attribue l'unité au Père, l'égalité au Fils, l'union au Saint-Esprit. Ces expressions disent toutes trois qu'il y a unité, mais d'une manière différente. On peut en effet considérer l'unité d'un être en lui-même, sans le comparer à un autre; et l'unité dans ce sens est appropriée au Père, qui ne suppose point une autre personne avant lui, mais est principe sans dériver d'un principe. L'égalité, au contraire, emporte relation avec quelque autre; car on appelle égaux entre eux les êtres qui ont la même quantité. Et c'est pour cela que l'égalité est appropriée au Fils qui est égal au Père dont il procède. Enfin la concorde qui unit les cœurs, est le propre du Saint-Esprit, parce qu'il est le lien des deux personnes dont il procède[1]. »

Salomon dit : « *Malheur à celui qui est seul* »[2]; et cette parole si vraie se présente à l'esprit

1. « Secunda vero consideratio Dei est, inquantum consideratur, ut unus. Et sic August. Patri appropriat unitatem, Filio æqualitatem, Spiritui Sancto concordiam sive connexionem. Quæ quidem tria unitatem importare manifestum est, sed differenter. Nam unitas dicitur absolute, non præsupponens aliquid aliud. Et ideo appropriatur Patri, qui non præsupponit aliam personam, cum sit principium non de principio. Æqualitas autem importat unitatem in respectu ad alterum. Nam æquale est quod habet unam quantitatem cum alio. Et ideo æqualitas appropriatur Filio, qui est principium de principio. Connexio autem importat unitatem aliquorum duorum. Unde appropriatur S. Sancto, inquantum est a duobus. » (I, q. XXXIX, a. 8, c.)

2. *Eccle.*, IV, 10.

comme une objection quand on pense à l'unité de Dieu. Il apparaît à la raison dans un complet isolement, puisqu'il ne trouve personne qui soit à sa hauteur et digne d'entrer en société avec lui. Cet effroyable isolement ne s'oppose-t-il pas à la plénitude de sa vie et de son bonheur? Les panthéistes l'ont cru, puisqu'ils ont fait des créatures le complément obligé de l'être de Dieu. Les païens sont tombés dans une erreur plus profonde en donnant à la plupart de leurs dieux des épouses et des fils, et à tous, des semblables avec lesquels ils pouvaient entrer en société? Mais Dieu ne peut être multiplié, la divine essence est nécessairement une, puisqu'elle est l'être en soi, immuable, éternel, infini, renfermant tout l'océan de l'être et toutes ses formalités. Où donc Dieu trouve-t-il une société digne de lui? En lui-même, et il ne peut la trouver qu'en lui, car une propriété évidente de Dieu, c'est qu'il se suffit pleinement dans l'infinité de son être; rien ne peut lui venir du dehors ni lui être ajouté, comme s'il avait besoin de quelque chose.

La raison connaît une trinité en Dieu, en tant qu'il est l'être, le vrai, le bien; une trinité de propriétés, non une trinité de personnes. La révélation peut seule lui dire que le mystère intime de la vie de Dieu consiste dans la société de trois

personnes égales entre elles, bien que distinctes et subsistant dans la même essence. Une même nature, une même essence, un même être, et cependant trois personnes, trois vivants, trois subsistants dans cette seule et unique essence. Rien n'est ôté à la simplicité de l'être divin, qui reste acte pur sans mélange de devenir, lumière, comme dit saint Jean, sans aucune ombre qui l'obscurcisse ; cette activité devient, par l'ineffable mystère, toute vie et toute fécondité. Le Père, produisant son Fils, produit un autre lui-même. Ils sont deux et égaux, et de plus ils s'aiment. Les hommes aussi aiment leurs semblables et ne contractent amitié qu'avec eux. Combien cependant ne s'aiment pas, se détestent ou restent indifférents ! Il ne peut en être ainsi du Père et du Fils en Dieu ; ils se donnent complètement l'un à l'autre, et leur amour produit une troisième personne qui complète leur société et crée leur bonheur en mettant le comble à leur vie ; se connaître est un premier flot vivant, s'aimer est le second, et il n'y en a pas d'autre[1].

1. Le bonheur de Dieu sera le nôtre, dit saint Thomas : « Assumptio quæ fit per gratiam adoptionis, terminatur ad quamdam participationem divinæ naturæ, secundum quamdam assimilationem ad bonitatem illius, secundum illud Petri., II : « Ut divinæ consortes naturæ etc. » Et ideo hujusmodi assumptio communis est tribus personis, et ex parte principii et ex parte termini. (III, q. III, a. 4, ad 3.)

CHAPITRE VII

Union hypostatique.

Hic est Filius meus.
(Mat., III, 17).

Troisième contact de Dieu avec l'homme. — Existence de ce contact; sa nature. — Définition des termes qui l'expriment. — Union impossible dans la nature.

Existence. — Saint Paul parlant du troisième contact de Dieu avec l'homme, le fait dans des termes qui débordent d'enthousiasme. « *C'est incontestablement*, dit-il. *un grand mystère de piété que Dieu apparaissant dans la chair, justifié par l'esprit, vu des anges, prêché aux nations, cru dans le monde, élevé dans la gloire* [1]. »

Un grand mystère, que rien dans le monde de la création ni dans celui de la grâce, c'est-à-dire que rien dans le premier et le second contact n'appelle et ne fait pressentir. L'union personnelle de

1. *I Tim.*, III, 16.

Dieu avec l'homme déchu, pour expier sa faute et lui rendre la vie qu'il possédait avant de pécher, est assurément la plus haute manifestation de la divine bonté, le plus grand des prodiges accomplis par Dieu en dehors de lui, et le centre éminent, le comble de tous ses autres bienfaits.

Un mystère de piété, parce que tout ce qui pouvait monter de la terre et de toute la création vers le ciel, était incapable de réparer l'outrage fait à Dieu par le péché. C'est alors que le Fils a dit à son Père : « *Me voici, je viens* [1] » ; et il est venu, non à la manière des apparitions transitoires de l'ancienne et de la nouvelle loi ; mais en se faisant homme à jamais, pour nous racheter de son sang et nous vivifier de sa vie. Il ne pouvait avoir une plus grande piété pour son Père, ni un plus grand amour pour les hommes. *Un mystère justifié par l'esprit* ; car l'intelligence de l'homme doit être aidée de l'esprit de Dieu pour connaître la divinité du Rédempteur. *Les anges l'ont vu*, d'abord abaissé jusqu'à la mort de la croix, puis sortant glorieux du tombeau. *Les Apôtres l'ont prêché* jusqu'aux extrémités de la terre ; les hommes ont *cru* en lui et attendent pour eux-mêmes la gloire et le bonheur dont il est revêtu. Tel est le troisième contact.

1. *Ps.* XXXIX, 8.

Contact spécial au Christ. — Ce troisième contact est spécial au Christ, qui seul est homme en même temps que Dieu. Sa définition le dit expressément, comme nous l'avons vu par l'exposition de la foi et la réfutation des hérésies. Les contemporains, disciples ou contradicteurs, partisans ou adversaires, l'ont vu de leurs yeux, entendu de leurs oreilles, touché de leurs mains. Sa venue a été promulguée jusqu'aux extrémités de la terre, et sa mémoire remplit encore l'univers. Le Dieu dans le Christ n'a été ni vu, ni touché, ni entendu : Dieu n'est pas corporel pour tomber sous les sens de l'homme. Mais la divinité du Sauveur a été révélée aux yeux de l'esprit aussi manifestement que son humanité aux yeux du corps ; car il s'est dit Dieu et l'a prouvé par ses œuvres. Il s'est dit Dieu maintes fois : devant ses disciples, devant ses juges, devant ceux qui l'ont crucifié. « *Moi et le Père nous sommes un*[1]. » « *Moi et le Père* », indique la distinction des personnes et « *nous sommes un* », l'unité de la nature.

Mais les œuvres que le Christ a faites, et que Dieu seul pouvait faire, montrent mieux encore qu'il est Dieu, de même nature que le Père et son égal. Aussi, voyant ses disciples recevoir avec

1. Joa., x, 30.

incrédulité sa parole, il leur dit : « *Si vous ne voulez pas me croire, croyez à mes œuvres*[1]. » Et dans le même évangile : « *J'ai un témoignage plus grand que celui de Jean. Les œuvres que mon Père m'a donné de faire, ces œuvres que je fais, rendent témoignage de moi*[2] » ; car, a-t-il dit plus haut : « *Je n'accepte pas de témoignage des hommes*[3] » ; il avait le témoignage de son Père. Ce n'est donc pas l'existence du troisième contact que nous avons à constater ici. Nous l'avons fait à l'exposé de la foi et en donnant la définition du Christ. Le fait de l'Incarnation est acquis pour le théologien, qui cherche ce que la raison peut comprendre à ce grand mystère. Rappelons d'abord les paroles de saint Thomas touchant le troisième contact.

« Puisqu'on dit que Dieu est dans les choses, selon qu'il leur est en quelque sorte appliqué », c'est-à-dire, qu'il soutient quelque rapport avec elles, « il faut que là où se rencontre un mode différent d'union ou d'application, là aussi se trouve pour Dieu un mode différent d'être dans les choses. Or la créature peut être unie à Dieu

1. Jov., x, 38.
2. Joa., v, 36.
3. *Ibid.*, 34.

de trois manières : en premier lieu, par la ressemblance qu'elle porte de la divine bonté, et uniquement par cette ressemblance, sans arriver en contact avec Dieu même selon sa substance. » C'est le contact naturel que Dieu soutient avec tous ses dérivés. « La créature, en second lieu, peut entrer en relation avec Dieu, non seulement par la ressemblance, mais encore en atteignant Dieu lui-même, considéré selon la substance, et cela par une communauté d'opération, qui a lieu quand quelqu'un s'attache (*adhæret*) par la foi à la vérité première ; et par la charité, au souverain bien. » C'est la manière dont Dieu est dans les saints, comme nous l'avons vu au chapitre précédent.

« Troisièmement enfin, la créature atteint encore à Dieu lui-même, non seulement par la communauté d'opération, mais encore par la communauté d'être ; non en tant que l'être actualise la divine essence, puisque rien de créé ne peut entrer dans la divine essence, mais en tant que l'être actualise la personne à laquelle la nature humaine est unie. Tel est le dernier mode de société, c'est celui qui existe entre Dieu et l'homme dans le Christ [1]. »

Nature du troisième contact. — Nous voici

1. *Textes cités*, ch. v, p. 151 et suivantes.

en présence du dernier mode d'union de Dieu avec la créature; mode le plus grand et le plus incompréhensible. Non seulement il dépasse celui que donne la simple création et qui est commun à tout ce qui existe, mais il se distingue encore de celui par lequel les personnes divines habitent dans l'âme sanctifiée. Ce n'est plus ici seulement une communauté d'action et de vie, donnée par la présence des personnes divines et qui met déjà en contact avec la substance incréée, puisque en Dieu l'acte, la puissance et l'essence ne se distinguent pas, et sont la même réalité sous des aspects différents; c'est de plus une communauté d'être par laquelle la nature humaine subsiste dans l'être personnel du Verbe, mode d'union qui dépasse tous les autres [1].

Nature du troisième contact. — Comment comprendre quelque chose à ce dernier contact qui fait le mystère de l'Incarnation? On le peut de deux manières : soit en le comparant avec les deux précédents qu'il dépasse, soit en le consi-

1. Mieux que la statue de Nabuchodonosor, la tête du Christ est d'or, puisque cette tête est Dieu, *caput Christi Deus* (*I Cor.*, II, 3). Ses pieds ont été d'argile en touchant à la terre, car il a pris pour nous une nature d'homme passible et mortelle; mais *ressuscité d'entre les morts, le Christ ne meurt plus* (*Rom.*, VI, 9), il vit à jamais possédant dans sa personne *la gloire qu'il avait chez le Père avant que le monde fût.* (Joa., XVII, 5.)

dérant en lui-même au moyen des données de la foi. La première considération emporte déjà une certaine connaissance du mode d'union propre au Christ, puisque l'on constate que ce mode dépasse tous les autres. S'il les dépasse, il contient au moins ce que ceux-ci possèdent, de la même manière que Dieu, auteur de toutes choses, possède au moins ce qui est dans les dérivés, et plus encore, puisqu'il est une cause éminente que les effets ne peuvent égaler.

Laissant de côté le premier contact donné par la création, pour comparer entre eux le second et le troisième, le grand Docteur constate que tous deux sont surnaturels et que tous deux mettent en rapport immédiat avec la substance divine. L'habitation, parce qu'elle crée une communauté d'action entre l'âme sanctifiée et les personnes divines; et qu'en Dieu l'acte ne se distingue pas réellement de la substance. Mais l'union personnelle par la subsistance de l'homme dans l'être de Dieu, unit plus profondément encore, parce que de soi l'être est antérieur à l'opération, et que partager l'être est plus que partager l'opération. C'est ce qui ressort de l'enseignement de saint Thomas quand il dit :

« La nature humaine est élevée au contact direct avec Dieu de deux manières : l'une par l'opération en vertu de laquelle les saints con-

naissent et aiment Dieu; l'autre, en tant que cette nature subsiste dans l'être personnel de Dieu. Ce mode d'union est spécial au Christ, qui a pris la nature humaine pour la faire subsister dans la personne du Fils de Dieu [1]. » Le saint Docteur ajoute : « L'union à Dieu, selon l'être personnel, est de beaucoup plus grande et plus parfaite que l'union selon l'opération [2]. »

Ce qu'il faut retenir ici, c'est que l'union personnelle diffère essentiellement de l'union par la grâce sanctifiante, comme cette dernière tranche déjà sur toutes les unions amenées par la création. Il y a progrès entre les trois contacts, et ils sont irréductibles, nous l'avons vu, les uns dans les autres. Le premier est à la base des deux autres, et ceux qui le suivent se succèdent selon l'ordre de leur grandeur; ils sont dus à un nouvel acte et à une nouvelle application de Dieu à la créature. Cependant, comme tous les êtres ont entre eux une certaine analogie, les trois contacts ont aussi entre eux une certaine res-

1. « Elevatur autem humana natura in Deum, dupliciter : uno modo per operationem, qua scilicet sancti cognoscunt et amant Deum : alio modo per esse personale, qui quidem modus est singularis Christo, in quo humana natura assumpta est ad hoc, quod sit in persona Filii Dei. » (III, q. II, a. 10, c.)

2. « Multo autem major et perfectior est unio ad Deum secundum esse personale, quam quæ est secundum operationem. » (III, q. IV, a. 1, 2m.)

semblance, que l'on exprime en disant : tout contact supérieur contient au moins ce que suppose le contact inférieur et y ajoute ce qui lui est propre.

Le Christ possède les trois modes d'union, objet de notre étude : le plus grand parce qu'il lui est propre, les deux autres, excellemment. Il possède le premier parce que la nature humaine qu'il a prise et unie à sa divine personne, est une nature créée, et à ce titre le Verbe fait chair est déjà en elle comme Dieu est dans toute créature : par essence, par présence et par puissance. En second lieu, c'est du Christ que provient la grâce qui fait les saints, comme du cep de la vigne jaillit la sève qui vivifie les rameaux. Cette grâce est donc en lui et plus abondante que dans aucun des sanctifiés, puisqu'elle y atteint sa plénitude. Mais la grâce qui réside dans l'humanité du Christ, l'union qui fait Dieu l'homme qui est dans le Christ, vient à son tour de ce qu'en lui l'humanité est personnellement unie à la divinité, source première de tous les dons départis à la créature.

Définition des termes. — Pour faire un pas de plus dans ce que la foi enseigne et dans ce que la raison peut savoir de l'union de Dieu avec l'homme dans l'Incarnation, trois termes sont à

définir : *nature*, *personne*, *substance*, car si l'on ignore le sens précis que les Pères et les Docteurs attachent à ces expressions, il est aussi impossible d'entrer dans la théologie de l'Incarnation, que dans toute autre science propre à la raison. Les définitions de mot n'ont rien par elles-mêmes d'attrayant ; mais elles sont indispensables à l'intelligence des découvertes que la raison fait, au delà des connaissances vulgaires, dans toutes les branches du savoir humain. Le Prince des théologiens est celui qui a mis le plus de soin à définir les termes dont il se sert.

« Puisque, dit-il, entre Eutychès, qui plaçait l'union de Dieu et de l'homme dans la nature » soit divine, soit humaine, « et Nestorius qui n'admettait aucune union, ni dans la nature, ni dans la personne, la foi catholique tient que l'union a eu lieu dans la personne et non dans la nature ; il semble nécessaire de connaître au préalable ce que veulent dire les expressions être uni dans la nature et être uni dans la personne [1]. »

1. « Quum enim Eutyches unionem Dei et hominis factam esse posuerit in natura, Nestorius autem nec in natura nec in persona, fides autem catholica hoc teneat quod sit facta unio in persona, non in natura ; necessarium videtur præcognoscere quid sit uniri in natura et quid sit uniri in persona. » (*C. G.*, IV, 41, *Quum.*)

Pascal demande deux choses pour éviter l'erreur dans l'exposé de la vérité : « L'une, de n'employer aucun terme dont on n'eût auparavant expliqué nettement le sens ; l'autre,

Définition du mot nature[1]. — « Le mot nature, pour nous servir de la définition même donnée par l'Angélique docteur, vient du verbe naître, *a nascendo dicitur*. On l'a d'abord employé pour désigner la reproduction des vivants, leur naissance, leur pullulation : pris dans ce sens, le mot nature était synonyme de naissance. » Les corps composés ont aussi leur naissance en tant qu'ils proviennent des corps simples. La chimie, pour avoir les substances qu'elle emploie douées de leur plus grande énergie, les prend à l'état *naissant*. Mais la formation des corps composés frappe moins l'attention que la naissance des corps vivants. « Dans la suite, le mot nature a été pris pour signifier le principe ou la cause de la reproduction des vivants. Et comme ce principe est toujours intérieur chez les représentants de la vie, le mot nature a désigné, par extension, tout principe intérieur de mouvement, comme il

de n'avancer jamais aucune proposition qu'on ne démontrât par des vérités déjà connues : c'est-à-dire, en un mot, à définir tous les termes et à prouver toutes les propositions » (*Esprit géom.*). Il avait dit que, pour éviter toute méprise, il faut « substituer mentalement la définition à la place du défini et l'avoir toujours présente » (*Ibid.*). Les vérités intuitives, principes et faits, étant connues par elles-mêmes, ne peuvent pas être définies. Ces vérités s'expriment par les propositions, prémisses du raisonnement, et le raisonnement fait aboutir à une troisième proposition, la conclusion, par la majeure qui la contient et par la mineure qui la montre contenue.

1. Voir l'appendice à la fin du volume.

est dit au II[e] livre de la Physique, où le Philosophe donne le nom de nature à tout principe intérieur de mouvement. »

A ce premier sens, est venu s'en ajouter un second. « Puisque la naissance des vivants, continue le saint Docteur, consiste en ceci : qu'un nouvel être, de même espèce que ses parents, est mis au monde, le mot *nature* a désigné, en dernier lieu, l'essence propre à chaque être, ce qui le constitue et le place dans son espèce... C'est dans ce sens que nous prenons ici le mot nature, en tant qu'il désigne l'essence d'un être, ce qui le constitue, sa *quiddité*[1]. » La quiddité est ce qui répond à la première question que l'esprit se pose surtout ce qu'il rencontre. Qu'est-ce que ceci, *quid est hoc?* On ne satisfait à cette question qu'en faisant connaître l'essence de cet être[2].

1. « Nomen naturæ a nascendo est dictum. Unde primo est impositum hoc nomen ad significandum generationem viventium, quæ nativitas, vel pullulatio dicitur, ut dicatur natura, quasi nascitura. Deinde translatum est nomen naturæ ad significandum principium hujus generationis, et quia principium generationis in rebus viventibus est intrinsecum, ulterius derivatum est nomen naturæ ad significandum quodlibet principium intrinsecum motus, secundum quod Philosophus dicit in II *Phys*... Et quia finis generationis naturalis est in eo quod generatur... inde est quod hujusmodi essentia speciei vocatur etiam natura... Sic ergo nunc loquimur de natura, secundum quod natura significat essentiam, vel quod quid est, sive quidditatem speciei. » (III, q. II, a. 1, c.)

2. « Natura hic sumitur pro perfecta rei essentia quæ definitione essentiali explicatur. » (Billuart, *De Incarn.*, dist. IV, a. 1.

Mais que veut dire le mot *essence* ? Définissons-le brièvement, puisqu'il faut le savoir pour comprendre ce qu'on entend par le terme nature.

Tout esprit soucieux de se rendre compte des êtres qu'il rencontre dans l'univers, comprend bientôt qu'il n'en existe que de deux sortes : celui qui est par soi, et ceux qui ne sont que par autrui. Le premier, nécessaire, infini, se suffisant à lui-même et souverainement indépendant; les autres, indigents, tributaires, finis et contingents. Ces derniers préexistent dans leur principe, comme les dérivés dans leur source, les effets dans leur cause. Ils sont en lui plus parfaits qu'ils ne peuvent être en eux-mêmes; c'est pourquoi on dit avec vérité que les essences sont en Dieu avant d'être dans les créatures. Le souverain architecte de l'univers a vu en lui, avant de les décréter, tous les êtres qu'il a produits au dehors. En tant que les essences des choses sont en Dieu, elles sont parfaites et éternelles comme lui, en tant qu'elles sont dans les créatures, elles revêtent la condition de ces dernières.

Platon a connu les essences des choses dans sa théorie des idées; Aristote les appelle les *formes* substantielles des êtres ; saint Augustin les contemple comme les raisons éternelles de ce qui existe. Il les contemple, c'est le mot vrai, parce que les essences ou natures sont l'objet propre

de l'esprit humain, qui les voit, non en Dieu auquel il n'atteint pas, mais dans les êtres qui s'offrent à son regard et portent sur eux le sceau et le cachet de leur origine. La manière de connaître, propre à l'homme, confirme ce qui vient d'être dit. C'est par les idées que naît et progresse toute notre connaissance intellectuelle, mais quelle est l'origine de nos idées? Elles se produisent quand la raison saisit au dedans, *intus legendo*, ce qui est indiqué par les phénomènes du dehors. De sorte que les faits, comme on l'a constaté, sont les pères de nos idées. Les faits passent, mais les idées demeurent pour nous faire connaître la nature de chaque chose et nous permettre d'entrevoir l'éternelle vérité qui a présidé à leur existence.

Union impossible dans la nature. — « Or si l'on prend le mot nature dans le sens que nous venons de déterminer, il est impossible, dit saint Thomas, que l'union du Verbe incarné ait eu lieu dans la nature [1]. »

Eutychès n'avait pas vu cette impossibilité, quand, pour éviter l'erreur nestorienne de deux personnes dans le Christ, il ne reconnaissait plus qu'une seule nature résultant de la fusion ou com-

1. « Hoc autem modo accipiendo naturam, impossibile est unionem Verbi incarnati esse factam in natura. » (III, q. II, a. I, c.)

binaison des deux autres, la divine et l'humaine. Ces deux natures étaient parfaitement distinctes et intègres avant l'union, mais n'en formaient plus qu'une après : la nature propre au Christ, erreur que le Concile de Chalcédoine a condamnée en ces termes : « Nous confessons que le Fils unique de Dieu venu dans les derniers temps, existe en deux natures sans confusion, sans changement, sans que ces deux natures soient divisées ni séparées l'une de l'autre, sans que jamais leur diversité puisse être méconnue à cause de leur union[1]. »

L'erreur d'Eutychès est aussi contraire à la raison qu'à la foi. Saint Thomas tient à le montrer. « Il est manifeste, dit-il, que la nature du Verbe est de toute éternité intègre et souverainement parfaite, au point de ne pouvoir subir aucun changement, ni aucune altération. Il est donc impossible que quelque chose d'étranger, la nature humaine par exemple, puisse en tout ou en partie entrer dans son unité[2]. » Il parle de même dans la Somme théologique, où il dit : « La

1. « Confitemur in novissimis diebus, Filium Dei unigenitum in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum, nunquam sublata differentia naturarum propter unionem. » (III, q. II, a. 1, *Sed contra.*)

2. « Manifestum est enim naturam Verbi ab æterno in sua integritate perfectissimam esse, nec omnino corrumpi aut mutari posse ; unde impossibile est aliquid extrinsecum a natura divina utpote naturam humanam vel aliquam partem ejus, in unitate naturæ ei advenire. » (*C. G.*, IV, 41, *Sed.*)

nature divine ne peut être changée en rien d'autre, et rien d'autre ne peut être changé en elle; parce qu'elle est incorruptible et au-dessus de tout devenir [1]. » S'il n'en était ainsi, Dieu ne serait pas l'acte pur, sans mélange de devenir, que la raison conçoit et démontre.

Le saint Docteur n'applique pas la preuve à la seule nature divine; il trouve qu'elle s'étend encore à toute nature créée [2].

« A aucune espèce déjà constituée dans son intégrité, on ne peut, dit-il, ajouter quelque chose d'étranger et qui ferait partie de cette nature, sans que l'espèce périsse : car les espèces sont comme les nombres, qui changent chaque fois qu'ils sont augmentés ou diminués d'une unité. Il est donc impossible qu'à une espèce déjà constituée, s'ajoute quelque chose de substantiel sans que cette espèce disparaisse pour être remplacée par une autre. Donez la plante de sensibilité, vous n'avez plus une plante, mais un animal, substance spécifiquement distincte, car l'animal et la plante sont d'espèces différentes [3]. »

1. « Hoc non potest esse, quia natura divina est omnino immutabilis : unde nec ipsa potest converti in aliud, cum sit incorruptibilis; nec aliud in ipsam, cum sit ingenerabilis. » (III, q. II, a. 1, c.)

2. Celle-ci ne peut être qu'à la ressemblance de la première essence.

3. « Est autem impossibile quod alicui speciei in sua integritate jam constitutæ, aliquid extraneum uniatur in unitatem

La science, hâtons-nous de le dire, ne reconnaît pas une telle fixité aux espèces qui font l'objet de sa considération. Elle n'a pas encore trouvé, il est vrai, dans le champ pourtant si vaste de son expérience, des espèces qu'elle peut véritablement appeler nouvelles; mais elle sait que les âges géologiques en ont vu d'autres, et de nombreuses, actuellement éteintes et remplacées par celles qui existent aujourd'hui. Également, quand la science classe en espèces les représentants actuels de l'univers, elle ne peut le faire d'une manière absolue, et a recours aux sous-espèces, aux variétés, aux formes, pour aider la classification. La vérité est que les espèces ontologiques sont absolues et nécessaires, tandis que les espèces physiologiques sont variables et contingentes. Et cette différence vient de ce que les unes font l'objet de la connaissance intellectuelle et sont du ressort de la haute philosophie, tandis que les autres font l'objet de la connaissance sensible et relèvent des données expérimentales; de là les noms d'es-

naturæ, nisi species solvatur. Quum enim species sint sicut numeri, in quibus quælibet unitas addita vel substracta variat speciem, si quid ad speciem jam perfectam addatur necesse est jam aliam speciem esse; sicut si substantiæ animatæ tantum addatur sensibile, erit jam alia species; nam animal et planta diversæ species sunt. » (*C. G.*, IV, 41, *Natura.*)

pèces physiologiques et d'espèces ontologiques [1].

« Les espèces des corps, matérielles et variables, sont reçues dans l'esprit, dit saint Thomas, d'une manière immatérielle et immuable, selon le mode propre à ce dernier. Car tout ce qui est reçu quelque part, ne peut l'être que conformément à la manière d'être de celui qui reçoit. Il faut donc dire que l'âme connaît les corps immatériellement et nécessairement [2]. » Et ailleurs : « Les contingents, en tant que contingents, sont l'objet direct des sens ; et seulement par réflexion, celui de l'esprit. Au contraire, les raisons universelles et nécessaires des contingents sont l'objet propre de l'intelligence. Si donc on ne tient compte que des raisons universelles des choses sensibles, toutes les sciences ont le nécessaire pour objet ; tandis que si l'on tient compte aussi des choses elles-mêmes, elles donnent lieu à deux sortes de sciences : l'une qui voit ce qu'elles ont de nécessaire, l'autre qui s'arrête à ce qu'elles

1. « Apud te rerum omnium instabilium stant causæ et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines, et omnium irrationabilium et temporabilium sempiternæ vivunt rationes. » (*Conf.*, I, 9.)

2. « Intellectus species corporum, quæ sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter, et immobiliter secundum modum suum. Nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Dicendum est ergo quod anima cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria. » (I, q. XXXIV, a. 1.)

ont de contingent[1]. » La raison a besoin de connaître toute sa valeur pour comprendre ce que Dieu lui a révélé de son Incarnation. Elle ne touche au divin s'abaissant jusqu'à nous, qu'en s'élevant au sommet d'elle-même.

Comme dernière détermination, saint Thomas dit encore que les espèces ou essences croissent à la ressemblance des nombres, qui changent de nature et d'espèce chaque fois qu'on ajoute ou qu'on retranche une unité. Mais le grand Docteur avertit en même temps qu'il ne faut pas confondre, à la suite de Pythagore, l'unité quantitative, principe du nombre, avec l'unité ontologique, qui s'identifie avec l'être des choses. En réalité, l'unité ontologique précède l'unité numérique et cette dernière ne peut que lui être subordonnée. Répondant en effet à la première question posée sur tout ce que l'intelligence rencontre, on dit : c'est une pierre, un cheval, un homme, et ainsi de suite, signalant la nature des objets avant de les compter, avant de dire deux pierres, deux hommes. Si donc l'on prend l'unité qui s'identifie

1. « Contingentia prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem a sensu, indirecte autem ab intellectu : rationes autem universales et necessariæ contingentium cognoscuntur per intellectum. Unde, si attendantur rationes universabiles sensibilium, omnes scientiæ sunt de necessariis. Si autem attendantur ipsæ res, sic quædam scientia est de necessariis quædam vero de contingentibus. » (I, q. LXXXVI, a. 3, c.)

avec les choses, et l'on ne saurait en prendre une autre lorsqu'il s'agit de leur être, on voit qu'à une espèce déjà constituée on ne peut rien ajouter, en fait d'être, sans la détruire et la remplacer par une autre.

La preuve que l'union des deux natures, la divine et l'humaine, n'a pu avoir lieu dans le Christ par combinaison ou fusion de l'une avec l'autre, pour faire la nature propre au Rédempteur, comme certains hérétiques l'ont avancé, est largement donnée par saint Thomas.

« Qu'un être, dit-il, soit formé de deux ou de plusieurs autres, cela est possible de trois manières : premièrement, de plusieurs êtres déjà parfaits et gardant leur intégrité. Dans ce cas il ne peut y avoir entre eux qu'une juxtaposition quelconque, sans ordre, ou selon un ordre et une figure donnés. Des pierres jetées en tas font un monceau de pierres; des pierres, du bois, disposés avec ordre et selon un plan, font une maison. C'est ainsi qu'aux yeux de quelques-uns, l'Incarnation n'a été que la rencontre fortuite et sans dessein de Dieu avec un homme. Il ne peut en être ainsi. La juxtaposition ou un arrangement quel qu'il soit, ne donnent pas naissance à un nouvel être. Bien que modifiés, les êtres en question restent ce qu'ils sont; leur contact n'est qu'artificiel et

accidentel, il n'a rien de substantiel. Les partisans de cette erreur ignorent ce qui fait l'essence du Christ, bien qu'ils aient la prétention de l'expliquer[1]. »

« Un être, en second lieu, peut encore provenir d'autres êtres parfaits, mais *transmutés*, tel qu'un mélange résultant de ses éléments. Et c'est ainsi que certains auteurs ont regardé l'Incarnation comme une sorte de composé. Or ceci ne peut pas être ; parce que la nature divine est immuable et incorruptible. Elle ne peut être changée en aucune autre, et aucune autre ne sera changée en elle, puisqu'elle exclut tout devenir. Bien plus, la transformation

1. « Tripliciter enim aliquid unum ex duobus vel pluribus constituitur. Uno modo ex duobus integris, perfectis remanentibus. Quod quidem fieri non potest, nisi in iis, quorum forma est compositio, vel ordo, vel figura : sicut ex multis lapidibus absque aliquo ordine adunatis per solam compositionem fit acervus : ex lapidibus autem, et lignis secundum aliquem ordinem dispositis, et etiam ad aliquam figuram redactis, fit domus.

« Et secundum hoc posuerunt aliqui unionem esse per modum confusionis, quæ scilicet est sine ordine, vel per modum commassationis, quæ scilicet est cum ordine. Sed hoc non potest esse. Primo quidem, quia compositio, vel ordo, vel figura non est forma substantialis, sed accidentalis. Et sic sequeretur quod unio incarnationis non esset per se, sed per accidens, quod infra improbabitur. Secundo, quia ex hujusmodi non fit unum simpliciter, sed secundum quid ; remanent enim plura actu. Tertio, quia forma talium non est natura, sed magis ars, sicut forma domus. Et sic non constitueretur una natura in Christo, ut ipsi volunt. » (III, q. II, a. 1, c.)

serait-elle possible, qu'elle ne donnerait pas le résultat cherché, parce que le nouvel être ne serait pas de l'espèce de ses composants : la chair de l'homme est spécifiquement distincte de ses éléments. Le Christ ne serait donc pas de même nature que son Père, ni que sa Mère »[1].

« En troisième lieu, un être peut provenir de plusieurs autres non mélangés ni transformés, mais incomplets et trouvant dans l'union ce qui manque à chacun. C'est ainsi que l'âme et le corps s'unissent pour faire l'homme, et que le corps est constitué par ses parties. On ne peut pas dire que le mystère de l'Incarnation ait eu lieu de cette manière. D'abord parce que l'une et l'autre nature, la divine et l'humaine, sont parfaites en elles-mêmes. En second lieu, parce que ni la nature divine ni la nature humaine ne peuvent constituer un être, comme si elles étaient des parties quantitatives, à la manière du corps com-

1. « Alio modo fit aliquid unum ex perfectis, sed transmutatis ; sicut ex elementis fit mixtum. Et sic aliqui dixerunt unionem incarnationis esse factam per modum commixtionis. Sed hoc non potest esse. *Primo* quidem, quia natura divina est omnino immutabilis, ut in prima parte dictum est ; unde nec ipsa potest converti in aliud, cum sit incorruptibilis ; nec aliud in ipsam, cum sit ingenerabilis. *Secundo*, quia id, quod est commixtum nulli miscibilium est idem specie : differt enim caro a quolibet elementorum specie. Et sic Christus non esset ejusdem naturæ cum Patre, nec cum matre. » (III, q. II, a. 1, c.)

posé de ses membres, attendu que la divine nature est incorporelle ; ni comme parties naturelles d'une substance, puisque la divine nature ne peut être partie d'aucun être, surtout d'un corps. Enfin cela serait-il possible et réalisé, le Christ n'aurait ni la nature divine ni la nature humaine ; car toute différence ajoutée varie l'espèce, comme l'unité change le nombre[1]. » L'homme, par exemple, n'est ni l'âme ni le corps, mais le composé des deux, c'est pourquoi il disparaît à leur séparation.

Le saint Docteur parle le langage de son temps et prend ses termes de comparaison dans la science encore imparfaite du Moyen Age. Mais si l'on ne s'effarouche pas des exemples qu'il cite, pour ne faire attention qu'à la doctrine, on verra que celle-ci est d'une incontestable vérité. Aujourd'hui, comme à toutes les époques où il

1. « Tertio modo fit aliquid ex aliquibus non permixtis vel permutatis, sed imperfectis ; sicut ex anima et corpore fit homo, et similiter ex diversis membris unum corpus constituitur. Sed hoc dici non potest de Incarnationis mysterio. *Primo* quidem, quia utraque natura est secundum rationem suam perfecta, divina scilicet et humana. *Secundo*, quia natura divina et humana non possunt constituere aliquid per modum partium quantitativarum, sicut membra constituunt corpus : quia natura divina est incorporea ; neque per modum formæ et materiæ, quia divina natura non potest esse forma alicujus, præsertim corporis... *Tertio*, quia Christus non esset humanæ naturæ, neque divinæ naturæ, differentia enim addita variat speciem, sicut unitas numerum. » (III. q. II, a. 1, c.)

a vécu, l'homme sait que son art, quelque développé qu'il soit, ne crée rien et ne peut rien anéantir. Or le Christ est une création nouvelle, un être plus grand que tous les autres êtres, on ne peut donc le comprendre ni l'expliquer à la manière des produits de l'art humain. La nature elle-même ne crée pas, elle n'a que le pouvoir de modifier les êtres qui existent et le pouvoir plus grand de remplacer, par voie de génération, ceux qui périssent. La matière est l'immense réservoir où puisent les êtres qui naissent et auquel ils restituent à leur mort ce qu'ils en ont reçu.

La science moderne s'est grandement honorée par les immenses progrès qu'elle a faits jusqu'ici et qu'elle fait encore chaque jour dans la connaissance de la nature. Or la chimie distingue parfaitement avec saint Thomas, les mélanges d'avec les combinaisons[1]. Elle ne voit, dans les premiers, qu'un échange de propriétés, les substances gardant leur nature. Du sucre, dissous dans de l'eau, communique à celle-ci sa douceur et en reçoit la fluidité ; aussi retrouve-t-on, au sortir du mélange, le sucre et l'eau tels qu'ils étaient auparavant. Les alliages sont déjà quelque chose de plus que les mélanges ; et les combinaisons des corps simples entre eux

1. Cependant les mixtes du moyen âge ne concordent pas exactement avec les combinaisons de la chimie moderne.

ou avec les corps composés ne donnent-elles pas naissance à de nouveaux corps ? L'eau n'est-elle que le mélange de l'hydrogène avec l'oxygène, où sommes-nous en présence d'une nouvelle substance ? A la science d'en juger.

Le savant ne touche pas au monde de la vie sans rencontrer des forces et des substances qu'il n'a point trouvées dans le monde inorganique. Déjà il a reconnu que, dans le monde des corps bruts, la nature est impuissante à créer la matière, et plus impuissante encore à tirer de la matière les forces qui transforment celle-ci ; à plus forte raison ne peut-elle créer les éléments et les principes nouveaux qui constituent le monde de la vie. Si la matière est commune aux deux règnes, comme l'expérience le montre, celui de la vie est incontestablement supérieur à l'autre. Les efforts tentés pour tirer la cellule vivante de la molécule inanimée, la sensibilité de la végétation, la pensée de la sensation ont été jusqu'ici sans résultat et le seront toujours, parce qu'en soi il est impossible de faire sortir le plus du moins, attendu qu'il n'y est pas contenu.

Saint Thomas donne le nom d'âme au principe qui, uni à la matière, fait les vivants. Et comme il y a trois sortes de vivants : la plante, l'animal et l'homme, il y a aussi trois sortes

d'âmes correspondant aux trois règnes où s'épanouit la vie : l'âme végétative, l'âme sensible et l'âme raisonnable. Cette dernière fait l'apanage de l'homme et le distingue de l'animal et de la plante, en révélant toute sa supériorité sur ces derniers. Il y a de particulier pour l'âme humaine, qu'elle est créée par Dieu et ne peut venir que de lui. Ce sont les paroles d'un concile et la raison ne peut s'empêcher d'en voir la vérité. L'âme intellectuelle propre à l'homme, est en effet, par sa nature, supérieure à tout le le monde de la matière qu'elle juge et comprend. Elle ne peut donc venir de ce dernier, ni par évolution ni par génération, toujours en vertu du même principe que l'on ne peut tirer le plus du moins, puisqu'il n'y est pas contenu.

Le Christ est homme, c'est incontestable, et déjà comme tel il est au-dessus de tous les êtres inférieurs à l'homme. La connaissance de ces êtres ne donne donc pas la connaissance du Christ ; pas plus que la plante ne donne celle de l'animal, ni la pierre l'idée de la plante. L'homme, porté au comble de la perfection à laquelle il peut atteindre, suffira-t-il à nous donner la connaissance du Christ ? En partie, oui, puisque le Christ est homme ; totalement, cela est impossible, car le Sauveur est Dieu en même temps qu'il est homme. Dès lors, pour avoir la vraie con-

naissance du Christ, pour prendre l'idée qui lui est propre, il faut chercher plus haut que l'homme et, sans quitter celui-ci, prendre encore le Dieu et les unir dans un même être par la plus parfaite des unions.

Quelle est cette parfaite union? Celle qui règne entre l'âme et le corps chez l'homme est-elle à même de la faire connaître? Elle ne le peut complètement, puisqu'elle est d'autre nature; cependant l'union de l'âme et du corps est le plus haut terme de comparaison que nous puissions invoquer pour comprendre l'Incarnation. Aucune union créée, ni celle de l'existence et de l'essence, commune à toute créature, ni celle de l'âme et du corps, propre à l'homme, n'est à même d'exprimer au vrai l'union de l'homme avec Dieu dans le Christ; car ce n'est point une union créée, mais l'extension de l'être personnel du Verbe à une nature humaine, qui constitue le Christ.

Il se passe ici quelque chose d'analogue à ce qui a lieu quand, après avoir reconnu l'existence de Dieu, on cherche à savoir ce qu'il est véritablement. Nous plaçons dans l'être qui est par soi tout ce que nous rencontrons dans ceux qui en dérivent, sachant que l'être qui est par soi et possède la plénitude de l'être, dépasse tout ce qui n'est que par autrui; mais en quoi

le dépasse-t-il ? Nous l'ignorons. De même quand nous cherchons à connaître l'union de Dieu avec l'homme, union qui fait le Christ, nous devons nous la représenter comme la plus parfaite de celles qui existent ; car l'union mystérieuse qui fait du Christ un seul et même être subsistant en deux natures, est au moins aussi grande que toutes celles qui se rencontrent dans la création, que toutes celles que nous pouvons expérimenter, imaginer et concevoir. Mais en quoi et comment les dépasse-t-elle ? Nous l'ignorons, comme nous ignorons en quoi Dieu dépasse ses créatures.

Il est facile de voir que l'union qui fait le Christ n'est pas de même nature que l'union qui fait l'homme. Dieu est absolument parfait avant de s'unir à la chair et ne reçoit aucun avantage de cette dernière ; l'âme au contraire n'est pas parfaite sans être unie au corps, puisqu'il est de sa nature d'animer et qu'elle reçoit du corps le complément de son être. En second lieu, l'âme est unie au corps comme faisant partie de l'homme, et Dieu ne fait partie d'aucun autre être. La cause efficiente n'entre pas dans l'être de ses effets, il faudrait pour cela qu'elle se fît elle-même, ce qui est impossible. L'intelligence, dit Anaxagore, ordonne toutes choses et n'est mêlée à aucune. Comment les ordonnerait-elle toutes si elle était mêlée à quelqu'une ?

Celle-ci ferait exception. A plus forte raison, l'être qui crée et gouverne tous les autres ne peut-il être mêlé à aucun de ceux-ci.

Suit-il de là que Dieu ne peut pas entrer en contact avec les êtres qu'il a créés pour les conserver et les gouverner ? Nous avons vu tout le contraire en exposant les rapports qui unissent nécessairement le Créateur avec toutes ses créatures, et la société qui naît de l'habitation des personnes divines dans l'âme sanctifiée. Ne peut-il pas exister une union plus parfaite encore de Dieu avec la créature ? La raison l'ignore, mais la foi nous apprend que Dieu s'est plus profondément *appliqué* [1] à elle quand il a pris et s'est uni une nature humaine, pour la faire sienne dans l'unité de son être personnel. Nous ne verrons jamais ici-bas le comment de cette union, que la foi révèle et que la théologie cherche à rentre plus admissible aux yeux de la raison.

Où serait l'impossibilité ? La raison ne la voit pas; car elle sait que la toute-puissance peut au moins tout ce qui est au pouvoir des créatures auxquelles elle donne ce qu'elles ont d'être et d'activité, et qu'elle les dépasse encore infiniment. La raison sait aussi que le mode d'agir

1. L'expression est de saint Thomas.

propre à Dieu ne peut être celui qui convient aux agents créés, toujours imparfaits et limités. Quand donc on dit que Dieu ne peut pas ce que peuvent ses créatures, ce n'est pas par défaut de puissance, mais par excès. Dieu ne saurait se tromper ni pécher, parce qu'il est impossibile à la vérité première de voir ce qui n'est pas, au souverain bien d'être entaché du moindre défaut. Il ne peut pas marcher, car il faudrait pour cela quitter un lieu pour en occuper un autre ; or Dieu occupe et remplit tous les lieux. Il ne peut pas connaître une vérité qu'il ignorait, ni l'apprendre par raisonnement, parce qu'il les voit toutes d'une seule et même intuition. Il ne peut pas enfin vouloir ce qu'il n'a pas encore voulu, parce qu'il veut en Dieu, c'est-à-dire éternellement, tout ce qu'il veut. Il ne peut entrer en mélange ou en combinaison avec ses créatures, mais il peut les faire subsister en lui.

Dieu, en s'incarnant, use de sa puissance, et cela de deux manières : d'abord en créant une nature humaine comme il a créé celle d'Adam au premier jour et crée toutes celles qui arrivent à l'existence. Il use encore de sa toute-puissance et d'une manière plus excellente en unissant la nature qu'il a prise à son être personnel, de manière à ne faire qu'un seul être de trois subs-

tances différentes : la chair, l'âme raisonnable et la divinité, effet qui dépasse la simple création non seulement de l'homme, mais de tout ce qui peut être appelé à l'existence ; car lorsque Dieu tire les êtres du néant, il leur donne en même temps une subsistance créée ; tandis qu'en s'incarnant, il se donne lui-même à l'homme dans son être personnel.

En résumé, la raison ne voit pas que l'union de Dieu à l'homme, telle qu'elle existe dans le Christ, implique aucune impossibilité. Les convenances de l'Incarnation, qui ne peuvent être exposées qu'à la fin du traité, montreront combien il était désirable pour l'homme déchu et pour tout l'ensemble de la création, que le Verbe se fît chair et habitât parmi nous. La foi enseigne que ce grand prodige a eu lieu, il n'a donc en soi rien d'impossible.

Ce chapitre vient de montrer que l'union théandrique n'a pu avoir lieu dans la nature, par le mélange ou la combinaison de la déité avec l'humanité ; il reste à montrer que l'union dans la personne peut seule expliquer le grand événement.

CHAPITRE VIII

Union dans la personne.

« Ego et Pater unum sumus. »
(Joa., x, 30.)

Définition du mot personne. — L'union dans la personne. — Exemple pris de l'union de l'âme et du corps. — Contrastes à la suite des analogies. — Cause de l'Incarnation. — Le Fils seul a été incarné.

La foi nous apprend que le divin Sauveur est homme en même temps que Dieu; le concile de Chalcédoine l'a défini : « Marchant sur les traces des Pères saints qui nous ont précédés, disent les définiteurs, nous confessons tous, d'une commune voix, que Notre-Seigneur Jésus-Christ est le même, parfait dans la divinité et parfait dans l'humanité; le même, véritablement Dieu, et le même, véritablement homme [1]. » Mais le Verbe

1. Ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν Υἱὸν τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι, καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, Θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτόν... (Chalc. syn., act. 5.)

ne peut pas être homme s'il ne possède la nature humaine; d'où saint Thomas dit avec vérité : « Puisque le Verbe possède, lui étant unie, la nature humaine, et que celle-ci n'appartient pas à sa divine nature, il suit de là que l'union a eu lieu dans la personne et non dans la nature. Tout ce qui appartient en effet à quelque personne, que cela fasse partie de sa nature ou non, lui est uni dans la personne. Si donc la nature humaine n'est pas unie dans la personne du Verbe de Dieu, elle ne lui est unie d'aucune manière, ce qui ôte toute foi à l'Incarnation et ruine complètement la croyance catholique[1]. » Nous le comprendrons mieux, quand nous aurons défini ce qu'il faut entendre par le mot *personne*.

Définition du mot personne. — Le mot personne n'a pas la même signification que le mot nature et ne peut être confondu avec lui. En premier lieu, parce que la personne se prend toujours au

1. « Quia ergo Verbum habet naturam humanam sibi unitam, non autem ad suam naturam divinam pertinentem, consequens est quod unio sit facta in Verbi persona, non autem in natura.

« Omne... quod inest alicui personæ, sive pertineat ad naturam ejus, sive non, unitur ei in persona; si ergo humana natura Verbo Dei non unitur in persona nullo modo ei unitur, et sic totaliter tollitur incarnationis fides; quod est subruere totam fidem christianam. » (III, q. II, a. 2, c.)

concret, *significat in concreto;* c'est-à-dire désigne une nature qui existe véritablement et que l'on considère dans la réalité de son existence. Cet homme, Pierre ou Paul, est une personne; l'homme en général n'est pas une personne; mais une nature qui de soi n'emporte pas l'existence. En second lieu, le mot personne ne s'entend pas de tout être même existant, il est réservé aux natures raisonnables pour les distinguer de celles qui ne le sont pas. L'homme, l'ange, Dieu sont des personnes, dès qu'on les regarde en tant qu'ils existent; au-dessous de l'homme, le mot personne ne s'applique plus; il est remplacé par le mot générique de sujet ou suppôt. Ainsi le veut l'usage; il n'y a pas d'autre raison à donner.

L'existence est donc la première condition pour qu'il y ait personnalité, la qualité de nature raisonnable ne vient qu'après, et l'existence se constate et ne se prouve pas. Dès lors, point de difficulté pour déterminer la première condition de la personnalité. Il ne peut exister que des natures concrètes, que des êtres à l'état d'individualité. « La nature, dit M. l'abbé Boulay, n'offre que des individualités[1]. » Tous les savants l'admettent. Il ne leur arrive jamais de confondre les êtres réels avec les genres, les espèces et

1. *Muscinées*, p. 21.

toute la systématique qui classe ces êtres dans l'esprit. C'est pourquoi Aristote distingue avec soin les substances proprement dites, données par la nature, des substances idéales qui n'ont de réalité que dans l'esprit qui les conçoit.

On peut donc dire, avec Boèce et saint Thomas, que « la personne est la substance (ou subsistance) d'une nature raisonnable. » *Rationalis naturæ substantia vel subsistentia*[1]. » *Une substance*, c'est-à-dire, un être proprement dit, non un accident ou une manière d'être. *Une substance individuelle*, qui a sa réalité objective et ne subsiste pas seulement dans l'esprit. Enfin *une substance raisonnable*, puisqu'il est entendu que le mot personne ne s'applique qu'aux représentants d'une nature raisonnable[2].

1. III, q. II, a. 2, c.

2. Pour devenir une personne, il faut de plus que la substance raisonnable soit parfaite et intègre. Il y a des degrés dans la perfection et ce n'est qu'au dernier qu'appartient la personnalité. L'accident ne subsiste que dans un sujet, les idées n'ont d'existence que dans l'esprit qui les conçoit; les parties, que dans le tout qui en est composé; seules les substances individuelles existent en elles-mêmes; Dieu leur donne de subsister de la sorte, bien qu'elles ne soient point par elles-mêmes. La nature divine est parfaite, mais elle subsiste en trois personnes, ce qui écarte d'elle l'attribution directe de personne. La nature humaine dans le Christ, l'âme ou le corps dans l'homme, sont des substances, non des personnes, la raison en effet sait que l'âme et le corps ne sont que les parties substantielles de la nature humaine et qu'il faut les deux parties unies pour arriver à la personnalité; et la foi nous apprend que dans le Christ la nature

L'homme, en naissant, possède une nature et une personne. Une nature parfaite et intègre, puisqu'il est homme, au même titre que ceux qui lui ont donné le jour; c'est-à-dire, qu'il possède un corps et une âme raisonnable. Mais il est aussi une personne, puisqu'il prend, au sortir du sein de sa mère, une existence propre et indépendante, qui le distingue de tous les autres hommes comme de tous les représentants de l'univers; une personne bien débile encore et bien imparfaite, mais destinée à grandir dans le corps comme dans l'âme, à s'accroître de tous les apports qui lui seront faits du dedans comme du dehors. Le nouveau-né passera de l'enfance à l'adolescence, pour atteindre à l'âge mûr et devenir homme parfait. Il sera l'honneur de sa race, par son savoir et sa vertu, ou en fera la honte par son inutilité ou ses vices. On ne peut donc confondre la nature, qui reste la même du premier instant de l'existence à la mort, avec la personne sujette à tant de changements.

humaine ne subsiste pas en elle-même, mais dans la personnalité du Verbe de Dieu.

Une propriété de la personne est d'être incommunicable; car il ne peut se faire qu'un être distinct de tous les autres et doué d'une existence propre, existe en même temps dans un autre. Cette propriété n'est pas spéciale aux seuls représentants de la nature raisonnable, elle appartient semblablement et pour la même raison à tous les individus qui existent.

L'idée que le mot nature suggère à l'esprit, n'est donc pas la même que celle qui lui est apportée par le mot personne. Et saint Thomas peut dire avec raison que « rien ne s'oppose à ce que certaines choses, qui ne peuvent être unies dans la nature, le soient dans le sujet », où cette nature est concrétée. « Socrate, par exemple, peut réunir dans sa personne la nature humaine, et de plus la blancheur du visage, la science de la musique [1]. » Également dans le Christ, « il est nécessaire que l'union du Verbe avec l'homme soit telle qu'elle ne confonde pas les deux natures en une seule; et telle encore, que le Verbe ne soit pas uni à la nature humaine, comme une substance donnée, un homme par exemple, est fortuitement uni aux choses qui ne sont point de sa nature : à une maison, à un vêtement, avec lesquels il n'a qu'un rapport accidentel. Il faut au contraire poser une union qui fasse subsister le Verbe dans la nature humaine, devenue sienne par l'Incarnation, au point que le corps et l'âme soient véritablement le corps et l'âme du Verbe de Dieu, et que le Verbe de Dieu soit véritablement homme [2]. »

1. « Unde nihil prohibet aliqua uniri in individuo quæ non uniuntur in una integritate speciei; sicut humana natura et albedo et musica in Socrate, et hujusmodi quæ dicuntur unum subjecto. » (*C. G.*, IV, 41, *Natura.*)

2. « Necessarium est ponere talem fuisse unionem Verbi

Après la Somme philosophique, citons encore la Somme théologique, pour avoir au complet la pensée du grand Docteur. Il se demande dans le second article de la même question, après le premier, qui a montré l'impossibilité de l'union dans la nature, « si l'union du Verbe incarné a été faite dans la personne [1] ». La réponse est affirmative et s'appuie dans l'argument d'autorité sur le décret du concile de Chalcédoine : « Nous confessons que Notre-Seigneur Jésus-Christ n'est point partagé ou divisé en deux personnes; mais est le seul et le même Fils unique et Verbe de Dieu [2]. » Le corps de l'article contient une démonstration de cette vérité.

« La personne, dit-il, signifie autre chose que la nature. Le mot nature en effet, comme il a été dit, désigne l'essence d'un être telle que la définition le fait connaître; de sorte que s'il s'agissait d'un être où rien ne peut se rencontrer qui n'appartienne à la nature, il n'y aurait nul besoin

et hominis ut neque ex duabus naturis una natura conflata sit, neque Verbi ad humanam naturam talis fuerit unio sicut est alicujus substantiæ, puta hominis, ad exteriora, quæ accidentaliter se habent ad ipsum, ut domus et vestimentum; sed Verbum in humana natura sicut in sibi propria facta per incarnationem subsistere ponatur ut et corpus illud vere sit corpus Verbi Dei, et similiter anima, et verbum Dei vere sit homo. » (*C. G.*, IV, 41, *His.*)

1. III, q. II, a. 2.
2. Cité dans le S. C. du même article.

de distinguer entre la nature de cet être et le sujet qui la concrète. Mais il arrive que chez certains êtres on rencontre des choses qui ne font point partie de leur nature, tels sont les accidents et les principes d'individualisation. Ceci est surtout évident chez les êtres qui sont composés de matière et de forme. Chez ceux-ci, la nature diffère réellement du sujet qui la concrète : non que le sujet et la nature soient étrangers l'un à l'autre; mais parce que le sujet, outre la nature propre à l'espèce, contient encore d'autres choses qui s'ajoutent et n'appartiennent pas à la nature de l'espèce. Le sujet est donc considéré comme un tout dont la nature est la partie substantielle et parfaite[1]... »

1. « Persona aliud significat quam natura. Natura enim, ut dictum est, significat essentiam speciei, quam significat definitio. Et si quidem his, quæ ad rationem speciei pertinent, nihil aliud adjunctum inveniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam a supposito naturæ, quod est individuum subsistens in natura illa, quia unum quodque individuum subsistens in natura aliqua esset omnino idem cum sua natura. Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid, quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet accidentia et principia individuantia, sicut maxime apparet in his, quæ sunt ex materia et forma composita, et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum, non quasi omnino separata : sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei et superadduntur quædam alia, quæ sunt præter rationem speciei; unde suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui, et propter hoc in compositis ex materia et forma, natura non prædicatur de supposito;

« Mais s'il existe un être où rien ne se rencontre d'étranger à sa nature, comme il arrive pour Dieu, dans cet être la nature et le sujet ne sont pas réellement distincts, ils ne le sont que d'après la manière de comprendre, selon laquelle on appelle cet être une nature, parce qu'il a une essence; et un sujet, parce qu'il subsiste. Et ce que l'on dit du sujet, il faut aussi l'entendre de la personne, quand on parle de la créature intellectuelle; car la personne, comme le dit Boèce, n'est autre que le représentant d'une nature raisonnable[1] ».

Possibilité. — L'union de la nature humaine à la personne du Verbe, ou, selon l'expression de saint Thomas, à l'être personnel de Dieu[2], bien qu'elle dépasse la compréhension de la raison et le pouvoir de toute créature, n'a cependant rien en soi d'impossible, ni d'indigne de Dieu; le

non enim dicimus quod hic homo sit sua humanitas. » (III, q. II, a. 2, c.)

1. Si quæ vero res est in qua omnino nihil aliud est præter rationem speciei, vel naturæ suæ (sicut est in Deo), ibi non est aliud secundum rem suppositum et natura, sed solum secundum rationem intelligendi, quia natura dicitur secundum quod est essentia quædam, eadem vero dicitur suppositum secundum quod est subsistens. Et quod dictum est de supposito, intelligendum est de persona in creatura rationali vel intellectuali, quia nihil aliud est persona quam rationalis naturæ individua substantia, secundum Boetium. » (III, q. II, a. 2, c.)

2. III, q. IV, a. 1, ad 2m.

fait de son existence le prouve, et l'on peut en comprendre quelque chose.

La personne, avons-nous dit, est le représentant d'une nature intellectuelle ; une substance, non un accident ; une substance parfaite, non une partie substantielle, comme la main dans le corps, l'âme et le corps dans le composé humain ; un être réel, non une fiction ou une idée qui n'ont de réalité que dans l'esprit. Mais si les accidents existent dans leur sujet ; les idées, dans l'esprit ; les parties, dans le tout ; les composés, soit de parties substantielles soit de sujets et d'accidents, comment existent-ils? En eux-mêmes, l'expérience le démontre, toutes les sciences qui ont la nature pour objet le proclament hautement. Toutefois, quand la raison regarde l'origine de ces êtres, elle voit qu'ils ne sont point par eux-mêmes. Un seul est par soi, l'être premier, Dieu, qui a tout tiré du néant et qui donne à ses créatures d'exister en elles-mêmes, bien qu'elles ne soient pas par elles-mêmes.

Or Dieu, au lieu d'accorder aux êtres qu'il a tirés du néant une existence propre, qui les fait subsister en eux-mêmes, pouvait leur communiquer sa propre subsistance et les faire exister en lui. Ils n'en eussent été que plus parfaits et infiniment honorés. Dieu pouvait ainsi s'unir personnellement à toutes les créatures, aux plus

sublimes comme aux plus humbles. Nous comprendrions moins encore cette divine subsistance de toutes choses que nous ne comprenons leur subsistance créée, mais qui osera dire qu'elle est impossible? Tout est également possible à une puissance infinie; et il n'était pas plus difficile à Dieu de terminer à son être personnel les créatures pour les faire subsister, que de leur donner de pouvoir subsister en elles-mêmes.

L'Angélique ne discute même pas une telle possibilité, parce que ni les philosophes ni les théologiens ne la mettent en doute[1]. Le seul point qui le préoccupe est uniquement de savoir si, par elle-même, la créature peut arriver à l'union personnelle avec Dieu. Posée de la sorte, la question se résout forcément selon la négative. Car, si déjà la créature raisonnable ne peut, comme nous l'avons vu, arriver au contact de Dieu de manière à communier aux actes qui lui sont propres, à plus forte raison n'arrive-t-elle pas à partager son être personnel[2].

Il est spécial à Dieu de terminer à son être personnel une créature pour la faire subsister; tandis qu'il est impossible à tout dérivé de

1. « Loquendo de potentia Dei absoluta, Deus potest assumere quamcumque creaturam vult. » (*III Sent.*, dist. II, q. 1, a. 1, c.)

2. Cf. *C. G.*, IV, 55, *Non.* — III, q. IV, a. 1, c.

communiquer sa propre subsistance. Billuart le montre en se servant du langage de l'École ; il est possible de le comprendre.

« Une personnalité finie ne peut, dit-il, terminer que la nature qui lui est propre » ; c'est la définition de la personne ; « or toute personnalité créée ou créable est finie, ce qui est incontestable ; il suffit donc de prouver la majeure du raisonnement. » Voici de quelle manière l'auteur s'en acquitte : « une personnalité finie est déterminée et spécifiée par la nature dont elle est le complément et le terme. La subsistance d'un cheval, par exemple, ne se distingue de la subsistance d'un homme que parce que celle-là est d'un cheval et celle-ci d'un homme. » L'existence est en effet commune à tout ce qui est, et ne se spécialise que par les êtres qui existent. « Car la subsistance, continue Billuart, termine une nature donnée, lui apporte son mode d'être, mais ne spécifie pas cette nature ; elle la suppose au contraire et devient de même espèce qu'elle ; comme un tout, qui est le terme et le complément des parties, est limité et déterminé par elles[1]. »

1. « Personalitas finita non potest terminare nisi naturam propriam. Atqui omnis personalitas creata vel creabilis est finita : ergo personalitas finita habet suam limitationem et speciem a natura cujus est complementum et terminus, ita ut subsistentia equi, v. g., non distinguatur

« Car, par le fait même que la subsistance tire sa spécification de la nature et se trouve de même espèce que celle-ci, il implique contradiction que, restant telle et la même, elle termine une autre nature. Elle serait en effet d'une espèce par la nature qu'elle termine, et d'une autre espèce par la nature qu'elle terminerait encore : comme il implique contradiction qu'un tout s'étende au delà des parties qui le composent, le déterminent et le spécifient[1]. »

La plus haute union qui se rencontre dans la nature, celle de l'âme et du corps, nous est d'un précieux secours pour comprendre quelque chose

a subsistentia hominis, nisi quia illa est equi, ista hominis : ergo non potest loco alterius subsistentiæ subrogari, nec nisi propriam naturam terminare. Cum enim subsistentia sit modus et terminus naturæ, non dat speciem naturæ, sed eam supponit et ab ipsa specificatur; sicut totum quod est terminus et complementum partium, ab ipsis limitatur et specificatur. » Billuart, *De Incarn.*, diss. VI, a. 1.

1. « Quia hoc ipso quo subsistentia desumit speciem a natura, et talis est speciei quia talem naturam terminat, implicat quod eadem manens terminet aliam naturam, alias foret eadem, ut supponitur, et non foret, quia esset alterius naturæ et speciei, sicut implicat totum inveniri et communicari extra suas partes, quia ab ipsis specificatur, resultat et finitur. Aliter autem dicendum de subsistentia divina quæ ratione infinitatis, nullo genere, nulla specie clauditur : unde sicut natura divina continet formaliter eminenter omnium naturarum possibilium perfectionem, ita et subsistentia divina terminando naturam sic infinitam, continet formaliter eminenter omnium subsistentiarum possibilium virtutem, adeoque apta est quascumque naturas terminari. » (*De Incar.*, diss. VI, a. 1.

à l'union de Dieu avec l'homme dans le Christ. Donnons les ressemblances pour voir ensuite les contrastes.

Ressemblance tirée de l'union de l'âme et du corps. — « Rien dans toute la création, dit saint Thomas, ne ressemble autant à l'union qui fait le Christ, que celle de l'âme et du corps. La ressemblance serait plus frappante encore, si, comme le dit saint Augustin contre Félicianus, il n'existait qu'une raison pour tous les hommes, ainsi que certains philosophes l'ont admis [1] ; car il faudrait admettre, d'après cette manière de voir, que la raison préexistant en elle-même, communiquerait sa subsistance, en s'unissant au corps de tout homme venu en ce monde, pour ne faire avec ce corps qu'une même personne; car c'est ainsi que nous admettons que le Verbe, préexistant à toutes choses, s'est uni à la nature humaine et ne fait avec elle qu'une même personne. La ressemblance qui existe entre ces deux modes d'union, fait dire à saint Athanase : « Comme l'âme et le corps sont l'homme, Dieu et l'homme sont le Christ [2]. »

1. L'intellect séparé d'Averroès, la raison impersonnelle de Cousin.

2. « In omnibus autem rebus creatis nihil invenitur huic unioni tam simile sicut unio animæ ad corpus; et major esset

Il est incontestable en effet que l'homme, ainsi que le dit saint Grégoire, « partage l'existence avec la pierre, végète avec la plante, sent comme l'animal, connaît comme l'ange [1] » ; c'est-à-dire qu'il réunit dans sa nature le monde des corps et le monde des esprits, puisqu'il possède les énergies propres à la matière et celles plus grandes des esprits. Mutiler l'homme pour ne voir en lui que l'ange ou la bête, est une double erreur. Nier le corps est absurde, le témoignage des sens ne le permet pas; nier l'âme est plus déraisonnable encore, puisque le corps ne subsiste, ne se meut, n'a de vie que par l'âme. La preuve est évidente : séparé de l'âme, le corps n'est plus un corps humain, mais une ruine qui va se dégradant, comme le cristal brisé, l'arbre abattu, l'animal frappé de mort. L'homme périt avec le corps, puisque l'homme n'est pas seule-

similitudo, ut etiam Augustinus dicit contra Felicianum, si esset unus intellectus in omnibus hominibus, ut quidam posuerunt, secundum quos oporteret dicere quod intellectus præexistens hoc modo de novo conceptui hominis uniatur ut ex utroque fiat una persona, sicut ponimus Verbum præexistens humanæ naturæ in personam unam uniri. Unde propter hanc similitudinem utriusque unionis, Athanasius dicit in symbolo quod sicut anima rationalis et caro unus est homo; itaï) eus et homo, unus est Christus. » (*C. G.*, IV, 41, *In omnib.*)

1. « Omnis autem creaturæ aliquid habet homo. Habet namque commune esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum animalibus, intelligere cum angelis. » (*Hom.* 29, *in Evang.*)

ment une âme, mais une âme unie à un corps.

Ce que la raison dit de l'homme, la foi l'enseigne du Christ. Celle-ci nous apprend que le Sauveur est Dieu en même temps qu'homme. Vrai Dieu et vrai homme, réunissant dans l'unité de son être le monde divin et le monde humain, l'incréé au créé, l'être qui est par soi à l'être qui est par autrui. « Dieu fait homme, dit la liturgie, est resté ce qu'il était et a pris ce qu'il n'était pas [1]. » Mutiler le Christ pour ne voir en lui que le Dieu ou que l'homme, est une erreur semblable à celle qui ne voit dans l'homme que l'esprit ou que la chair. La foi catholique ne connaît pas de tels égarements ; c'est la perdre que de leur donner accès dans sa pensée. « *Celui qui divise le Christ,* dit saint Jean, *n'est pas de Dieu* [2]. »

Les analogies peuvent se continuer. L'âme dans l'homme est plus que le corps, le Dieu dans le Christ est plus que l'homme. Le corps reçoit sa subsistance de l'âme, la nature humaine du Sauveur reçoit la sienne du Verbe. L'âme et le corps restent distincts dans l'homme ; la divinité et l'humanité restent également distinctes dans le Christ. Si l'on supposait, par impossible, que le Christ déposât la nature humaine qu'il a

1. « Deus homo factus, id quod fuit permansit, et quod non erat assumpsit. » (Antienne des vêpres de l'Annonci.)
2. *I Joa.*, IV, 3.

prise, il n'y aurait point mort, ni pour Dieu qui ne peut mourir, ni pour l'homme qui cesserait, il est vrai, d'être uni au Verbe, sans que l'âme et le corps soient séparés l'un de l'autre. Les deux substances qui composent l'homme restant unies, il n'y aurait point mort pour cet homme, qui prendrait aussitôt la personnalité qui lui serait propre et subsisterait en soi, puisqu'il ne subsisterait plus en Dieu[1].

Dissemblance. — Saint Thomas expose, dans son *Compendium Theologiæ*, en quoi l'union de Dieu et de l'homme qui fait le Christ, diffère de celle du corps et de l'âme qui fait l'homme. Il s'adresse au frère Réginald, et s'exprime le plus simplement possible, ce qui est d'un grand avantage pour nous.

« Chez les autres hommes, dit-il, l'union de l'âme et du corps constitue l'hypostase et le sujet, car il n'y a que ces deux substances dans l'homme ; mais chez le Seigneur Jésus-Christ, en plus de l'âme et du corps, survient une troisième substance, la Divinité. Ce qui est en lui composé de corps et d'âme ne forme donc pas un sujet, une hypostase, ni une personne à part et en dehors de lui : le sujet, l'hypostase ou la personne est ce qui ré-

1. *De Unica Qu. Verbi incar.*, a. 2, 12^m. Cf. P. Terrien, *De Un. hypost.*

sulte en lui de trois substances, à savoir : le corps, l'âme et la divinité. De sorte que dans le Christ, de même qu'il n'y a qu'une personne, il n'y a non plus qu'un seul sujet, qu'une seule hypostase[1]. »

1. « In aliis hominibus unio animæ et corporis constituit hypostasim et suppositum, quia nihil aliud est præter hæc duo. In Domino autem Christo præter animam et corpus advenit tertia substantia, scilicet divinitas... Non ergo est seorsum suppositum vel hypostasis, sicut nec persona, id quod est ex corpore et anima constitutum; sed suppositum, hypostasis vel persona est id quod constat ex tribus substantiis, corpore scilicet et anima et divinitate, et sic in Christo sicut est una tantum persona, ita unum suppositum et una hypostasis. » (*Comp.*, c. 218.)

Les mots *hypostase* et *sujet, hypostasis* vel *subjectum*, très bien connus du Frère Réginald, nous sont moins familiers et demandent une explication. Le terme *hypostasis* vient du grec —ὑπόστασις — et veut dire ce qui se tient dessous, le fond des choses, la substance, par opposition aux phénomènes ou apparences. Il se prend toujours au concret et ne désigne que les substances réellement existantes. Le mot personne lui est identique quand il s'agit des substances raisonnables. Le mot sujet, *suppositum*, vient de ce qu'on attribue aux substances les propriétés et les accidents qu'elles supportent; elles sont autant de *sujets* d'attribution.

« Tous ces noms : personne, hypostase, sujet d'attribution désignent quelque chose d'intègre et de parfait. » (P. Terrien. *De Uni. hypost.*, p. 20.)

« Declarandi sunt termini, scilicet suppositum et hypostasis. Suppositum, ut in littera dicitur, ea ratione vocatum est, quia supponit universis, quæ in aliquo sunt, sive sint substantialia, sive sint accidentalia : supponitur autem per hoc quod illorum prædicationem recipit. Unde suppositum hominis est hic homo, puta Socrates, quia hic homo est de quo prædicatur, tam esse hominem quam esse album, quantum, filium, locatum, agens, etc. Et quia suppositum est nomen secundæ intentionis sicut genus, ideo suppositum significat propriam denominationem primæ substantiæ, puta hujus

« Mais autre est la manière dont l'âme est unie au corps, et autre celle dont la divinité est unie à tous deux. L'âme, en effet, est unie au corps comme étant la forme du corps, de sorte que de tous deux est constituée une nature qui s'appelle la nature humaine; tandis que la divinité ne s'unit pas à l'âme et au corps à la manière d'une forme, ni comme une partie à son tout; car ceci est contraire à la perfection de la divinité. »

L'être pur de tout mélange n'est en devenir ni comme matière, ni comme forme, ni comme partie d'un tout. « De sorte que la divinité, l'âme et le corps ne constituent pas une nature. La vérité est que la divine nature, intègre dans sa perfection, pure de tout alliage dans son existence, s'unit d'une manière incompréhensible et ineffable à la nature humaine composée d'âme et de corps en vertu de son infinie puissance[1]. »

hominis ceu Socratis et propterea non invenitur in aliis prædicamentis, sed in solo prædicamento substantia; — ὑπόστασις — autem græcum est vocabulum, et idem significat quod apud nos substantia, loquendo de substantia quæ proprie, principaliter et maxime dicitur, ut habetur in prædicamentis : hoc est, significat primam substantiam. » (Com. in III, q. II, a. 3.)

1. « Alia autem ratione advenit anima corpori et divinitas utrique. Nam anima advenit corpori ut forma ejus existens : unde his duobus constituitur, una natura, quæ dicitur humana natura. Divinitas autem non advenit animæ et corpori per modum formæ, neque per modum partis : hoc

Le grand Docteur voit dans la toute-puissance qui préside à l'Incarnation, la raison de l'incompréhensibilité de ce prodigieux événement. « Nous remarquons, dit-il, que plus l'agent est doué de puissance, mieux il est à même de se créer et de s'unir plus profondément l'instrument qu'il choisit pour ses œuvres. C'est pourquoi le mode selon lequel Dieu s'est uni la nature humaine pour en faire comme l'organe du salut du monde, est pour nous indicible ; car il dépasse toute autre union de Dieu avec les créatures [1]. »

Après avoir écarté l'idée que le Christ pourrait être un composé comme ceux que présente la nature, tel que l'homme, par exemple, le grand

enim est contra rationem divinæ perfectionis. Unde ex divinitate et anima et corpore non constituitur una natura; sed ipsa natura divina in se ipsa integra et pura existens sibi quodam modo incomprehensibili et ineffabili humanam naturam ex anima et corpore constitutam assumpsit; quod ex infinita virtute ejus procedit. Videmus enim quod quanto aliquod agens est majoris virtutis, tanto magis sibi applicat aliquod instrumentum ad aliquod opus perficiendum. Sicut igitur virtus divina propter sui infinitatem est infinita et incomprehensibilis, ita modus quo sibi univit humanam naturam Christus, quasi organum quoddam ad humanæ salutis effectum, est nobis ineffabilis, et excedens omnem aliam unionem Dei ad creaturam. » (*Comp.*, c. 218.)

1. Le mot forme employé dans cette citation sera compris si l'on considère qu'en Dieu se trouvent toutes les formalités de l'être, puisque tous les êtres créés, qu'il s'agisse de l'ange, de l'homme, ou des êtres inférieurs à l'homme, ne sont que des imitations de la divine essence, imitations finies, limitées, séparées de la matière ou unies à celle-ci.

théologien montre que la nature humaine n'est pas unie dans le Christ à la divine nature, comme une partie est unie au tout.

« Si la divine nature dans le Christ faisait partie d'un tout comme l'âme fait partie du composé humain, et n'était pas quelque chose d'intègre, l'unique personne du Christ ne se tiendrait pas seulement du côté de la nature divine, mais serait un tout composé de trois substances, comme la personne humaine, l'hypostase, le sujet d'attribution, résultent de l'union de l'âme et du corps. Mais parce que la divine nature est quelque chose d'intègre, qui a pris et s'est uni d'une manière ineffable la nature humaine, la personne se tient du côté de la divine nature, ainsi que l'hypostase et le sujet d'attribution; tandis que l'âme et le corps sont attirés à la personnalité divine, de telle sorte que la personne du Fils de Dieu est aussi la personne du Fils de l'homme, son hypostase, son sujet d'attribution[1]. »

1. Si divina natura in Christo est ut pars, et non ut aliquid integrum, sicut anima in compositione hominis; una persona Christi non se teneret tantum ex parte naturæ divinæ, sed esset quoddam constitutum ex tribus, sicut et in homine persona, hypostasis et suppositum est quod ex anima et corpore constituitur. Sed quia divina natura est aliquid integrum, quod sibi assumpsit per quamdam ineffabilem unionem, humanam naturam : persona se tenet ex parte divinæ naturæ, et similiter hypostasis et suppositum,

En résumé, ainsi que l'âme donne au corps de subsister et d'être un corps humain, de même la divine personne du Verbe communique sa subsistance à la nature humaine et fait que le Christ est homme en même temps que Dieu. « Non que le Verbe de Dieu tienne sa subsistance de la nature prise, mais plutôt parce qu'il attire la nature humaine à sa propre subsistance et personnalité ; car il ne subsiste pas par cette nature, mais dans cette nature [1]. La preuve en est que le Verbe divin est partout, bien que la nature qu'il a prise ne soit pas partout. Et encore parce que « c'est la nature divine qui donne au Verbe d'être, tandis que la nature humaine ne lui donne pas d'être, mais d'être *tel;* à savoir, d'être un homme [2] ». D'où il apparaît que « dans le Christ il n'y a pas une autre personne que l'éternelle personne du Fils de Dieu, ni une autre hypostase ou sujet d'attribution [3] ».

anima vero et corpus trahuntur ad personalitatem personæ divinæ, ut sit persona Filii Dei, sicut etiam persona Filii hominis et hypostasis et suppositum. » (*Comp.*, c. 219.)

1. « Non autem Verbum Dei subsistentiam habet ex natura humana, sed magis naturam humanam ad suam subsistentiam vel personalitatem trahit : non enim per illam, sed in illa subsistit. » (*C. G.*, IV, 49, *Quod etiam.*)

2. « Verbum Dei per solam naturam divinam simpliciter esse habet, non autem per humanam naturam, sed per eam habet quod sit hoc, sc. quod sit homo. » (*Ibid., Ex hoc.*)

3. « Patet igitur ex præmissis quod in Christo non est alia persona nisi æterna, quæ est persona Filii Dei ; nec alia hypostasis aut suppositum ». Comp., c. 219.

Objection. — Une objection surgit tout naturellement : c'est qu'il semble plus parfait de subsister en soi, que de subsister en autrui. Si donc la nature humaine du Christ existe dans l'être personnel du Verbe de Dieu, elle n'a pas de personnalité propre et se trouve par là inférieure aux natures des autres hommes, lesquelles subsistent en elles-mêmes [1].

Réponse. — « La personnalité, dit saint Thomas, concourt à la dignité et à la perfection d'un être dans la mesure où exister en soi, ce que désigne le mot personne, concourt à la dignité de cet être. Or, il est plus digne pour un homme d'exister en quelqu'un de plus grand que d'exister en soi-même. C'est pourquoi la nature humaine dans le Christ atteint à un degré de perfection qu'elle ne peut trouver en aucun de nous, bien qu'elle possède chez nous une personnalité propre. Car en nous, elle n'a qu'une personnalité humaine, tandis que dans le Christ elle a en partage la personnalité même de Dieu [2]. »

1. III, q. II, a. 2, ad 2[m]; Conf. *C. G.*, IV, 49, *Quod autem*.

2. « Personalitas in tantum pertinet ad dignitatem alicujus rei et perfectionem inquantum ad dignitatem alicujus rei et perfectionem ejus pertinet quod per se existat, quod in nomine personæ intelligitur. Dignius autem est alicui quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat

La comparaison que donne saint Thomas est à même de faire comprendre la doctrine. Les sens dans l'animal ont, dit-il, une existence propre et indépendante; cependant ils n'atteignent pas chez lui au degré de perfection qu'ils possèdent chez l'homme, où ils sont terminés par la raison. Si pénétrant que soit le regard de l'aigle, il ne va pas jusqu'à voir des taches dans le soleil; l'œil de l'homme les a découvertes et les contemple quand il veut. Cela tient à ce que le génie humain a su inventer des instruments propres à multiplier la portée des sens. Les lunettes astronomiques ont ouvert au regard de l'homme l'immensité des cieux; le microscope introduit dans les régions de l'infiniment petit : il augmente de la sorte nos perceptions sensibles et les associe plus nombreuses et plus sûres aux méditations de l'esprit. Cette communion à une vie supérieure, qu'ils n'ont point par eux-mêmes, est pour tous les êtres créés le comble de la perfection.

per se. Et ideo ex hoc ipso natura humana dignior est in Christo quam in nobis, quod in nobis, quasi per se existens propriam personalitatem habet : in Christo autem existit in persona Verbi. Sicut etiam esse completivum speciei pertinet ad dignitatem formæ, tamen sensitivum nobilius est in homine, propter conjunctionem ad nobiliorem formam completivam, quam sit in bruto animali, in quo est forma completiva. » (III, q. II, a. 2, ad 2[m].)

Causes de l'Incarnation. — L'Incarnation ne peut exister que par le bon vouloir et la puissance de Dieu. Ce qui donne deux causes : l'une morale, le bon vouloir de Dieu; l'autre physique, sa toute-puissance. Il faut que Dieu veuille, car rien ne l'oblige à se faire homme, comme rien ne l'a nécessité à nous créer. La toute-puissance n'est pas moins nécessaire, puisque faire part à l'homme de sa propre subsistance, est plus encore que de lui avoir donné et de lui maintenir l'être qu'il possède par la création.

Cause morale. — Si donc on demande quel a été en dernier lieu le motif déterminant de l'Incarnation, on trouve que les théologiens divergent sur ce point. Ils se partagent en deux opinions : « Les uns ont pensé, rapporte saint Thomas, que le Fils de Dieu, même si l'homme n'avait pas péché, se serait encore incarné; et les autres ont soutenu le contraire. » C'est le dernier sentiment qui lui paraît le plus raisonnable, et il en donne la preuve.

« Ce qui provient, dit-il, de la seule volonté de Dieu et dépasse tout ce que la créature est en droit d'exiger, ne peut nous être connu que par la Sainte Écriture, interprète de la divine volonté. Or l'Écriture, chaque fois qu'elle parle de l'Incarnation, nous la montre ordonnée à l'expiation

du péché. Il est donc préférable d'admettre que Dieu l'a décrétée comme remède au péché; de sorte que, si le péché n'avait pas existé, l'Incarnation n'aurait pas eu lieu; bien que la toute-puissance divine ne soit pas limitée par ce motif; puisque Dieu pouvait s'incarner, même en l'absence du péché [1]. »

Saint Thomas n'ignore pas les raisons que mettent en avant les partisans de l'opinion contraire, mais il ne les trouve pas convaincantes. Que disent-elles en effet? La principale soutient que la puissance infinie doit couronner ses œuvres et se manifester elle-même par quelque œuvre également infinie. Or, nulle créature ne peut de soi être infinie, puisque toutes sont limitées dans leurs essences; l'œuvre de l'Incarnation, au contraire, répand sur l'universalité des choses une infinie grandeur, puisque l'homme, la dernière des créa-

1. « Aliqui circa hoc : utrum, si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset, diversimode opinantur. Quidam enim dicunt, quod, etiamsi homo non peccasset, Dei Filius incarnatus fuisset. Alii vero contrarium asserunt, quorum assertioni magis assentiendum videtur. Ea enim quæ ex sola Dei voluntate proveniunt supra omnem debitum creaturæ, nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas nobis innotescit. Unde, cum in sacra Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium contra peccatum ita quod, peccato non existente, incarnatio non fuisset, quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur, potuisset enim, etiam peccato non existente, Deus incarnari. » (III, q. 1, a. 3, c.)

tures (intellectuelles), se trouve par elle ramené au principe de toutes choses. « Mais le simple fait de créer, répond saint Thomas, est déjà le propre d'une infinie puissance, puisqu'il faut la toute-puissance pour tirer quelque chose du néant. Quant à la perfection de l'univers, elle est acquise par cela seul que toute créature est naturellement ordonnée à Dieu comme à sa fin sans que le Créateur soit tenu de la procurer d'une manière qui dépasse les limites de toute perfection naturelle, sans qu'une créature soit unie à Dieu dans son être personnel [1]. »

Une autre raison paraît plus spécieuse. Quand Dieu présenta la femme au premier homme, Adam s'écria : « *Voici maintenant l'os de mes os et la chair de ma chair* [2] » ; parole que saint Paul entend du Christ et de l'Église, comme il le dit aux Éphésiens [3] ; d'où les Pères ont conclu que Dieu avait révélé à Adam le mystère de l'Incarnation ; cette dernière était donc décrétée avant la chute de l'homme. La raison n'est pas concluante, car « rien, dit saint Thomas, ne s'op-

1. « In ipso modo productionis rerum ex nihilo divina virtus infinita ostenditur. Ad perfectionem enim universi sufficit quod naturali modo creatura ordinetur in Deum, sicut in finem : hoc autem excedit limites perfectionis naturæ, ut creatura uniatur Deo in persona. » (III, q. 1, a. 3, ad 2[m].)

2. *Gen.*, II, 23.

3. *Eph.*, V, 32.

pose à ce qu'un effet soit révélé à quelqu'un sans qu'on lui en fasse connaître la cause déterminante. Le premier homme a donc pu connaître l'Incarnation quant à son existence, sans connaître que son péché devait en être le motif [1]. »

Le Père Lacordaire a pu dire « que les entrailles de Dieu se sont émues à la vue du néant, et que ce sentiment l'a déterminé à créer ». Mais plus grande a été l'émotion éprouvée par Dieu à la vue du péché de l'homme et des ruines qu'il a entraînées. C'est alors qu'il s'est décidé à s'incarner. Sa bonté est devenue miséricorde; c'est-à-dire, un amour plus grand que la simple bienveillance, puisqu'il a mis au cœur de Dieu un dévouement assez grand pour aimer malgré l'outrage, pour effacer le péché et rendre à l'homme son amitié. « *Quand nous étions ennemis*, dit saint Paul, *nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils* [2]. » C'est assez l'habitude de Dieu de tirer le bien du mal et un bien plus grand que celui détruit par le mal, afin que la réparation soit excellente. Nous pouvons dire que si le néant a excité Dieu à créer, la chute d'Adam a semblablement porté le Créateur

1. « Nihil prohibet alicui revelari effectum, cui, non revelatur causa, potuit igitur primo homini revelari Incarnationis mysterium sine hoc quod esset præscius sui casus. » (III, q. II, a. 3, ad 5[m].)

2. *Rom.*, v, 10.

à s'incarner pour nous rendre la vie et la rendre plus abondante que celle qui a été perdue. « *Je suis venu*, dit-il, *pour qu'ils aient la vie et qu'ils l'aient plus abondamment* [1]. »

Si l'on considère attentivement la doctrine de saint Thomas, on demeure frappé de l'humilité de ce grand génie. Il ne s'estime pas capable d'apprécier par lui-même, de juger et de peser les raisons qui ont porté Dieu à se faire homme; il s'en remet à la révélation. Et qui pourrait agir d'une autre manière? Les volontés divines, ultérieures à la création et que cette dernière ne contient pas, échappent à la raison. Celle-ci n'en connaîtra que ce que Dieu voudra bien lui en révéler. C'est par ce raisonnement que le Docteur Angélique édifie sa foi et qu'il établit sa doctrine, son enseignement n'en offre que plus de sécurité.

Cause efficiente. — Le fait de l'Incarnation est décrit en ces termes dans l'Évangile : « *Au sixième mois* » de la conception du Précurseur, « *l'ange Gabriel fut envoyé de Dieu dans une ville de Galilée nommée Nazareth, à une Vierge, épouse d'un homme appelé Joseph de la famille de David; et le nom de la Vierge était*

1. Joa., x, 10.

Marie. L'ange, étant entré près d'elle, lui dit : Je vous salue, vous qui êtes pleine de grâce, le Seigneur est avec vous et vous êtes bénie entre toutes les femmes. » La Vierge s'étonne, et l'ange ajoute : « *Ne craignez pas, Marie, vous avez trouvé grâce devant le Seigneur; vous concevrez dans votre sein et vous enfanterez un fils, et vous lui donnerez le nom de Jésus* (Sauveur)[1]... *Marie dit à l'ange : Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais point d'homme? Mais l'ange lui dit : L'Esprit-Saint descendra en vous et la vertu du Très-Haut vous couvrira de son ombre; c'est pourquoi l'être saint qui naîtra de vous, sera appelé le Fils de Dieu*[2]. » Tout autre nom ne dirait pas ce qu'est le Fils de la Vierge.

Le récit de saint Luc fait connaître la cause efficiente de l'Incarnation. Ce mystère, le plus grand des prodiges que Dieu ait accomplis, suppose la création d'une nature humaine, et l'union de cette nature à l'être personnel du Verbe pour la faire subsister en Dieu. Or la Trinité sainte, telle que Dieu nous la fait connaître, est incontestablement la cause suprême de tout ce qui existe en dehors d'elle. Tout dérive de cette unique et éminente cause, et

1. Luc., I, 30, 31.
2. *Ibid.*, I, 34, 35.

cependant la simple création ne la révèle pas telle qu'elle est en elle-même, parce que la création n'appartient pas à la distinction des personnes, mais à la toute-puissance, commune aux trois qui sont en Dieu : le Père, le Fils et le Saint-Esprit, qui possèdent la toute-puissance, comme ils possèdent la divine nature.

Mais quand se produit l'Incarnation, les trois divines personnes apparaissent distinctement. L'Évangile nous en donne le témoignage. Le Saint-Esprit descend en Marie, le Très-Haut étend sur elle sa puissance, le saint qui naîtra de la Vierge doit être appelé le Fils de Dieu. Par là nous est donnée une connaissance plus explicite de la manière dont Dieu s'est fait homme. Nous voyons les trois personnes créer une nature humaine, puis l'unir à l'être personnel de Dieu. Jusque-là, l'action des personnes est commune; mais où leur rôle est nécessairement distinct, c'est quand elles unissent la nature humaine à une seule d'entre elles, à la personne du Verbe. « Les trois personnes divines, dit saint Thomas, ont agi de telle sorte que la nature humaine a été unie à la seule personne du Fils de Dieu[1]. »

1. « Id quod est actionis in assumptione, commune est tribus personis; sed id quod pertinet ad rationem termini convenit ita uni personæ, quod non alii. Tres enim personæ fecerunt ut humana natura uniretur uni personæ Filii. » (III, q. III, a. 4, c.)

C'est ainsi que le Fils de Dieu possède seul la nature humaine et que seul il la fait subsister dans son être personnel. Les trois : le Père, le Fils et le Saint-Esprit, ont créé cette nature, les trois l'ont unie à l'unique personne du Verbe qui l'a faite sienne en l'acceptant. Le Fils est donc le seul qui a été uni et s'est uni à la nature humaine, le seul qui a été fait et s'est fait homme.

Pourquoi dans la personne du Fils? — Saint Thomas se demande ensuite « s'il était plus convenable que la personne du Fils de Dieu prît la nature humaine, plutôt qu'une autre personne divine[1] ». La réponse est qu' « il a été ou ne peut plus convenable[2] que la personne du Fils s'incarnât » ; puis il expose ces convenances.

« La première est prise de l'union des deux natures » dans la personne du Verbe, union qui fait le Christ. « En effet, les natures qui se ressemblent sont convenablement unies. Or, la personne du Fils, qui est le Verbe de Dieu, soutient d'abord un rapport général de convenance avec tout l'ensemble de la création ; car la pensée de l'artiste, l'idéal qu'il s'est formé, devient l'exem-

1. III, q. III, a. 8, *Utrum*.

2. L'expression « plus convenable » laisse entendre qu'il y aurait eu également des convenances, si une autre personne s'était incarnée.

plaire sur lequel est modelé tout ce qu'il produit : de sorte que le Verbe de Dieu, son éternel concept, est le type de toute la création. On peut donc dire que, si les créatures sont constituées dans leurs espèces propres et possèdent la part d'être *mobile* qui leur a été dévolue en tant qu'elles participent au Verbe, il était convenable que le Verbe fût uni à la créature, non plus seulement comme son type et son idéal, mais encore personnellement, afin de lui apporter une immuable et éternelle perfection. Car c'est en vertu du même principe que l'artiste produit et répare son œuvre, quand celle-ci est tombée en ruine[1]. »

Après le rapport général de convenance entre le Verbe et toute créature, l'Angélique passe aux affinités particulières qui existent entre la seconde personne et la créature raisonnable.

1. « Convenientissimum fuit personam Filii incarnari. Primo quidem ex parte unionis. Convenienter enim, ea quæ sunt similia, uniuntur : ipsius autem personæ Filii, qui est Verbum Dei, attenditur uno quidem modo communis convenientia ad totam creaturam ; quia Verbum artificis, id est conceptus ejus, est similitudo exemplaris eorum quæ ab artifice fiunt. Unde Verbum Dei, quod est æternus conceptus ejus, est similitudo exemplaris totius creaturæ, et ideo, sicut per participationem hujus similitudinis creaturæ sunt in propriis speciebus constitutæ, sed mobiliter, ita per unionem Verbi ad creaturam non participatam, sed personalem, conveniens fuit reparari creaturam in ordine ad æternam et immobilem perfectionem. Nam et artifex per formam artis conceptam, quo artificiatum condidit, ipsum, si collapsum fuerit, restaurat. » (III, q. III, a. 8, c.)

« Le Verbe, dit-il, soutient d'autres rapports de convenance avec la nature humaine, parce qu'il est l'éternelle Sagesse, source de toute la sagesse possible à l'homme. L'homme croît donc en sagesse, ce qui fait sa perfection, puisqu'il est une créature raisonnable, dans la mesure où il participe au Verbe de Dieu, comme le disciple s'instruit en écoutant la parole du maître. Il était donc convenable, pour consommer la perfection de l'homme, que le Verbe s'unît personnellement à une nature humaine[1]. »

La même conclusion s'impose quand on considère pourquoi l'Incarnation a eu lieu. Dieu s'est fait homme pour racheter les hommes, les adopter et leur donner son héritage. Or, les fils adoptés le sont à la ressemblance des fils par nature, et l'héritage qu'ils reçoivent par faveur est le même que celui des fils par nature. Il était donc convenable que le vrai Fils de Dieu se fît homme pour amener les hommes à sa ressemblance et leur donner part à son héritage[2].

1. « Alio modo habet convenientiam specialem cum humana natura, ex eo quod Verbum est conceptus æternæ sapientiæ a quo omnis sapientia hominis derivatur. Et ideo per hoc homo in sapientia perficitur, quæ est propria ejus perfectio, prout est rationalis, quod participat Verbum Dei : sicut discipulus instruitur per hoc quod recipit verbum magistri... ; et ideo ad consummatam hominis perfectionem conveniens fuit ut ipsum Verbum Dei humanæ naturæ personaliter uniretur. » (III, q. III, a. 8, c.)

2. « Potest accipi ratio hujus convenientiæ ex fine unionis

Il était enfin convenable que le Verbe de la vraie sagesse ramenât l'homme à Dieu, dont il était détourné par un désir immodéré de la science [1].

qui est impletio prædestinationis eorum scilicet qui præordinati sunt ad hæreditatem cœlestem, quæ non debetur nisi filiis ejus, secundum illud *Rom.*, VIII, 7 : « *Si filii et hæredes* ». Et ideo congruum fuit ut per eum qui est filius naturalis, homines participarent similitudinem hujus filiationis secundum adoptionem sicut Apost. *ibidem* dicit : « *Quos præscivit et quos prædestinavit conformes fieri imagini Filii sui.* », (III, q. III, a. 8, c.)

1. « Potest accipi ratio hujus congruentiæ ex peccato primi parentis, cui per incarnationem remedium adhibetur. Peccaverat enim primus homo appetendo scientiam, ut patet ex verbis serpentis promittentis homini scientiam boni et mali. Unde conveniens fuit ut per Verbum veræ sapientiæ homo reduceretur in Deum, qui per inordinationem appetitum scientiæ recesserat a Deo. » (III, q. III, a. 8, c.)

CHAPITRE IX

Union substantielle.

Credo in unum Dominum Jesum Christum.
(Conc. Const.)

Définition du mot substance. — Hérésies de Nestorius et d'Eutychès. — Perfection du Christ dès sa conception. — En quoi il a été soumis à l'évolution.

Définition du mot substance. — Nous venons de voir que l'union qui fait le Christ n'a eu lieu ni dans la nature divine, ni dans la nature humaine; mais dans la personne du Verbe, qui depuis l'Incarnation possède les deux natures intègres et parfaites, dans l'unité de son être personnel. Il reste, pour compléter la doctrine, à montrer que cette union est de plus substantielle, c'est-à-dire, qu'elle n'a rien d'accidentel ni de périssable, étant après l'union qui fait la Trinité sainte la plus grande des unions possibles [1]. Nous ne

1. « Post unitatem Trinitatis maxima unio est Verbi incarnati. » (Unica quæst. *Verbi incarn.*, q. III, *Sed contra.*

pouvons comprendre quelque chose à cet ineffable mystère de l'Incarnation, sans connaître dans quel sens se prennent les mots d'union substantielle et d'union accidentelle. Ce seront les derniers que nous aurons à définir.

« L'accident, dit saint Thomas, est ce qui s'oppose à la substance [1]. » Richard, dans son dictionnaire, en parle plus longuement : « L'accident est un terme philosophique, pour exprimer ce qui survient à la substance et ne lui est point essentiel ; ce qui peut y être ou n'y être pas, sans qu'elle périsse ou perde rien de son essence [2]. » L'étymologie du mot l'indique, puisqu'on appelle accident ce qui survient *accidit* à une substance, ou en disparaît sans pouvoir subsister en soi ; tandis que la substance est ce qui existe en soi et par soi et se tient au fond des choses sous le va-et-vient des phénomènes [3]. Un mur est une substance, puisqu'il existe par lui-même ; sa blancheur est un accident, car elle n'existe jamais par elle-même, en dehors du mur ou de toute autre substance.

Il n'est pas difficile de remarquer que tout ce

1. « Accidens dividitur contra substantiam. » (III, q. III, a. 6, ad 3[m].)

2. Au mot *Accident*. Voir l'Appendice.

3. « Est autem substantiæ proprium, ut per se et in se subsistat ; accidentis autem est in alio esse. » (*Q. u. Verbi inc.*, a. 2, c.

qui existe appartient nécessairement à l'une ou à l'autre de ces deux catégories, celle de la substance ou celle de l'accident; car tout ce qui existe a une subsistance propre et distincte, et existe en soi, ou n'a pas de subsistance propre et n'existe que dans autrui.

« Mais le mot substance, ajoute saint Thomas, a une double signification. Il est pris tantôt pour l'essence ou la nature (des choses), tantôt pour le sujet ou le support » dans lequel la nature existe. C'est-à-dire qu'il est pris tantôt abstractivement : le cheval, l'homme en général ; tantôt au concret : ce cheval, cet homme. Ce qu'il ne faut pas perdre de vue; « puisqu'il suffira, pour que l'union qui fait le Christ soit substantielle, qu'elle ait lieu selon la personne et non selon la nature [1]. »

« Prise dans le concret, la substance, continue saint Thomas, porte trois noms qui lui sont propres ; elle s'appelle une chose naturelle *res natura*, une subsistance *subsistentia*, un sujet *hypostasis*. En tant qu'elle existe par soi et non dans autrui, on lui donne le nom de *subsistance*,

1. « Accidens dividitur contra substantiam ; substantia autem, ut patet V Metaph., dupliciter dicitur : uno modo pro *essentia* sive *natura ;* alio modo, pro *supposito*, sive *hypostasi*. Unde sufficit ad hoc quod non sit unio accidentalis, quod sit facta unio secundum hypostasim, licet non sit facta secundum naturam. » (III, q. II, a. 6, 3[m].)

puisqu'on désigne de la sorte l'être qui existe en soi et non dans un autre. En tant qu'elle concrète et fait exister une nature donnée, on l'appelle *une chose naturelle*, cet homme, par exemple, est un représentant de la nature humaine. Enfin la substance devient *un sujet*, quand elle prête son existence aux accidents qu'elle supporte [1]. »

L'axiome qu'il faut être avant d'agir, *prius est esse quando agere*, emporte avec lui son évidence. Le soleil existe avant d'envoyer à la terre sa puissante irradiation. Les substances sont donc antérieures à tout ce qu'elles émettent d'activité ou supportent de passivité. Elles sont les unités du monde, les êtres proprement dits, tout le monde phénoménal les suppose, et ne peut exister qu'en elles et par elles.

Idée fausse de la substance. — Toutes les

1. « Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem; quæ quidem sunt *res naturæ*, *subsistentia* et *hypostasis*, secundum triplicem considerationem substantiæ sic dictæ. Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur *subsistentia* : illa enim subsistere dicimus, quæ non in alio sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturæ communi, sic dicitur *res naturæ*, sicut hic homo est res naturæ humanæ ; secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis vel substantia. Quod autem hæc tria nomina significant communiter in toto genere substantiæ, hoc nomen, *persona* significat in genere rationalium substantiarum. » (I, q. xxix, a. 2, c.)

définitions de la substance données par les philosophes ne ressemblent pas à celle que nous venons d'exposer. Montrer la fausseté de quelques-unes ne fera que mieux comprendre la légitimité de la nôtre.

Les matérialistes, par exemple, n'admettant pas d'autres réalités que les corps, ne connaissent point d'autres êtres que les substances matérielles : les quatre éléments du Moyen Age, les corps simples ou composés de la physique moderne. Ces philosophes sont encore moins éloignés de la vérité que ceux qui nient tout être substantiel pour ne voir, dans l'universalité des choses, qu'un perpétuel devenir, qu'un monde se faisant et se défaisant, sans arriver à l'être, sans acquérir rien de subsistant; une apparence enfin sans réalité, un mirage qui n'est pas le mirage de quelque chose, une ombre sans un corps qui la donne. Laissons ces égarements, non de la raison, mais des sens et de l'imagination qui en ont pris la place.

Descartes a défini la substance : « Ce qui n'a besoin de rien d'autre pour subsister. » Cette définition peut être bonne; elle l'était dans la pensée de son auteur, puisque Descartes admet Dieu comme l'être par excellence, de qui proviennent tous les autres. Elle est bonne appliquée aux dérivés que l'on distingue, comme le

fait saint Thomas, en êtres qui subsistent en eux-mêmes et par eux-mêmes; c'est-à-dire, en substances distinctes des accidents qui ne peuvent subsister qu'en autrui. Mais si la définition veut dire que la substance existe, non seulement en soi et par soi, mais encore sans avoir besoin de rien d'autre qu'elle-même pour exister, la définition prête à l'équivoque et devient fausse si on l'applique à tout être donné, car il n'y a que Dieu qui existe ainsi, tous les autres êtres ne sont que par lui; c'est prêter aux créatures ce qui n'appartient qu'au Créateur.

Spinoza, avec tous les panthéistes qui l'ont précédé ou suivi, prend la définition cartésienne dans son mauvais sens. D'après lui, la substance est la chose en soi et par soi, qui existe sans avoir besoin comme l'accident d'un sujet qui la porte. Jusqu'ici il est dans le vrai, mais il en sort quand il ajoute que la substance est ce qui ne suppose rien d'autre qu'elle pour exister en soi et par soi. S'il en est ainsi, toute substance est Dieu; car il n'y a que Dieu pour exister de la sorte; et tous les autres êtres ne sont que des manifestations ou phénomènes de Dieu. Ni Spinoza ni ses disciples ne reculent devant une telle doctrine. Les transformistes vont plus loin. Pour eux il n'y a même pas d'être substantiel, mais seulement du devenir et de l'apparent.

L'universalité des choses n'est qu'un ensemble de phénomènes se succédant sans interruption et sans stabilité. « *Evanuerunt, ils se sont évanouis dans leurs pensées* [1]. » Il est impossible, dans de telles conceptions, de prendre une idée de l'Incarnation du Verbe ; seule, la vraie définition de la substance permet de comprendre comment, d'après la révélation, s'est faite l'union des deux natures dans le Christ.

« Pour arriver à l'évidence sur cette question, il faut se rappeler, dit saint Thomas, qu'une double hérésie s'est élevée contre le mystère de l'union des deux natures dans le Christ : celle d'Eutychès et de Dioscore, qui confond les deux natures en une seule et soutient que, distinctes avant l'union, elles ne le sont plus après avoir été unies [2]. » Selon la manière de voir de ces *monophysites*, l'union des natures dans le Christ a eu lieu par combinaison ou mélange des deux en une seule, qui est devenue la nature propre au Verbe incarné.

1. *Rom.*, I. 21.

2. « Ad hujus quæstionis evidentiam sciendum est, quod circa mysterium unionis duarum naturarum in Christo, duplex hæresis insurrexit. Una quidem confundentium naturas : sicut Eutychetis et Dioscori, qui posuerunt, quod ex duabus naturis est constituta una natura ita, quod confitentur, Christum esse ex duabus naturis, quasi ante unionem distinctis ; non autem in duabus naturis, quasi post unionem naturarum distinctione cessante. » (III, q. II, a. 6, c.)

« L'autre hérésie est celle de Nestorius et de Théodore de Mopsueste qui ont séparé les personnes et soutenu que celle du Fils de Dieu est autre que celle du Fils de l'homme, disant qu'elles n'en faisaient qu'une postérieurement à leur existence : premièrement, parce que le Verbe de Dieu habite dans l'homme, comme dans un temple. Secondement, par l'unité d'affection, en vertu de laquelle la volonté de cet homme est toujours conforme à la volonté du Fils de Dieu. Troisièmement, par une communauté d'action, résultant de ce que l'homme dans le Christ devient le coopérateur du Verbe divin. Quatrièmement, en raison d'une égale dignité, puisque l'honneur rendu au Fils de Dieu, l'est aussi au Fils de l'homme. Cinquièmement enfin, par la conformité des noms, car nous disons que cet homme est Dieu et Fils de Dieu[1]. »

1. « Alia vero fuit hæresis Nestorii et Theodori Mopsuesteni, separantium personas ; posuerunt enim aliam esse personam Filii Dei et Filii hominis, quas dicebant sibi invicem unitas : primo quidem secundum inhabitationem, in quantum scilicet Verbum Dei habitavit in illo homine sicut in templo. Secundo, per unitatem affectus, in quantum scilicet voluntas illius hominis est semper conformis voluntati Filii Dei ; tertio, secundum operationem, prout scilicet dicebant hominem illum esse Verbi Dei instrumentum ; quarto, secundum dignitatem honoris, prout omnis honor qui exhibetur Filio Dei, coexhibetur Filio hominis propter conjunctionem ad Filium Dei ; quinto, secundum æquivocationem, id est, communicationem nominum, prout scilicet dicimus illum hominem esse Deum et Filium Dei. » (III, q. II, a. 6, c.)

« La foi catholique tient le milieu entre ces deux assertions. Elle ne dit pas que l'union de Dieu avec l'homme ait eu lieu selon l'essence ou la nature ; mais d'une manière intermédiaire, selon la subsistance ou la personne [1]. »

La réfutation de ces erreurs est la meilleure introduction à la vérité ; mais avant de l'entreprendre, rappelons ce que nous avons vu jusqu'ici touchant l'union de l'homme avec Dieu. Le chapitre VII a montré qu'une telle union n'a pu se faire dans l'essence ou nature soit de Dieu, soit de l'homme ; mais que le seul mode d'union possible a été d'avoir lieu selon l'être personnel ou dans la subsistance du Fils de Dieu, comme le VIII[e] chapitre l'a montré ; il ne reste donc plus, pour compléter la doctrine, qu'à montrer comment l'union dans l'unique personne du Verbe, n'a rien d'accidentel, de précaire, d'imparfait ; mais qu'elle est substantielle, et la plus parfaite des unions après celle qui, des trois personnes divines, ne fait qu'un seul Dieu [2].

1. « Fides autem catholica, medium inter prædictas positiones tenens, non dicit unionem factam Dei et hominis secundum essentiam vel naturam, neque etiam secundum accidens ; sed medio modo, secundum subsistentiam seu hypostasim. » (III, q. II, a. 6, c.)

2. Même dans la mort, l'union de la divinité aux deux substances dont se compose la nature humaine, n'a pas été rompue, parce qu'elle est éternelle et plus grande que celle de l'âme et du corps dans l'homme.

« De sorte que, selon la tradition de la foi catholique, ainsi que s'exprime saint Thomas, il faut dire que dans le Christ il y a la nature divine parfaite, la nature humaine parfaite, composée d'une âme raisonnable et d'un corps humain; et que ces deux natures s'unissant dans le Christ, non par la simple habitation, ni d'aucune manière accidentelle, comme l'homme est uni à son vêtement, ni par une habitude ou propriété personnelle », comme les ministres ne font qu'une personne morale avec le souverain, « mais au point de ne former qu'une personne et un même sujet. On ne peut sans cela sauver ce que les Écritures enseignent touchant l'Incarnation[1] ». « Ce ne sont pas deux, mais trois substances, dit-il encore, qui se rencontrent dans le Christ, à savoir : la divinité, l'âme humaine, un vrai corps humain, dont il faut chercher le mode d'union d'après les documents fournis par les Écritures[2]. »

1. « Ex supradictis igitur manifestum est quod, secundum catholicæ fidei traditionem, oportet dicere quod in Christo sit una natura divina perfecta et humana natura perfecta, ex anima scilicet rationali et humana carne constituta ; et quod hæ duæ naturæ unitæ sunt in Christo, non per solam inhabitationem, neque accidentali modo, ut homo unitur vestimento; neque in sola personali habitudine, sed secundum unam hypostasim et suppositum unum. Hoc enim solummodo salvari possunt ea quæ in Scripturis circa incarnationem traduntur. » (*C. G.*, IV, 39, *Ex sup.*)

2. *C. G.*, IV, 34, *Ex præm.*

Or le mode d'union donné par les témoignages et les documents sacrés, nous l'avons vu au chapitre précédent, est que l'union de ces trois substances s'est faite dans l'unique personne du Verbe ; au point que la divinité, l'âme raisonnable, le corps humain du Christ subsistent dans l'être personnel de Dieu. Quant à l'hérésie nestorienne, « il est manifeste, dit saint Thomas, que tous les modes d'union qu'elle propose, ne comportent qu'une union accidentelle[1] ». C'est la seule censure qu'il inflige à cette aberration, dans la *Somme théologique,* parce qu'il l'a longuement réfutée dans le *C. G.*

Ni l'habitation de Dieu dans un homme, en effet, ni l'amitié qui peut régner entre eux, ni la communauté d'action, de dignité, de propriétés de noms, ne peuvent faire que la créature raisonnable, ne soit plus qu'une même personne avec Dieu. Le temple est substantiellement distinct de celui qui l'habite, comme un vêtement l'est de l'homme qui le porte. L'amitié, si parfaite qu'on la suppose, demande au moins deux personnes, puisqu'elle n'existe pas sans réciprocité ; on ne peut être l'ami que d'un ami, il en est de même de la conformité d'affection ; il faut plusieurs volontés pour qu'elles soient con-

1. « Manifestum est autem istos omnes modos accidentalem unionem importare. » (III, q. II, a. 6, c.)

formes. L'auxiliaire et l'agent principal sont distincts, puisqu'il faut être avant de mettre son activité en commun. Quelle que soit enfin la perfection d'un homme, cet homme ne peut devenir Dieu, qu'en partageant l'être même de Dieu.

« De sorte que, conclut saint Thomas, la conception nestorienne emporte qu'autre soit la personne du Verbe de Dieu, et autre la personne de cet homme adoré à l'égal du Verbe[1]. » Il y a nécessairement deux personnes, puisqu'il y a deux natures raisonnables, intègres, parfaites, subsistant dans des sujets distincts, ce qui est la définition même de la personne. Loin d'unir les deux natures, l'hérésie les sépare et les oppose, donnant à chacune sa subsistance ou sa personnalité propre. Si déjà il est impossible de confondre deux natures fusionnées en une troisième, il l'est plus encore d'unir deux personnes pour en faire une troisième, parce que la personnalité ajoute à la nature une incommunicable subsistance. Quels que soient donc l'amitié, ou tout autre lien qui les unissent, on n'obtiendra jamais une seule personne, sinon accidentellement, d'une manière métaphorique, dans le sens

1. « Et sic, secundum prædicta, oportet quod alia sit persona Verbi Dei, et alia persona illius hominis qui Verbo Dei coadoratur. » (*C. G.*, IV, 34, *Et sic.*)

où l'on qualifie de personne morale l'association de plusieurs membres de l'humanité. Or, le Christ de la révélation n'est pas une personne morale et de convention, mais une réelle et véritable personne.

L'erreur que nous combattons n'est pas moins opposée aux textes révélés qu'à la raison, ce qui montre son incompatibilité avec la foi. Nestorius confond l'Incarnation avec l'habitation de Dieu par la grâce dans les cœurs ; il y aurait donc autant de Christs que de sanctifiés, et cela dès le commencement jusqu'à la fin des temps. On ne peut être plus en opposition avec les Saintes Écritures, qui ne connaissent pas deux Christs, mais un seul, et ne le font pas incarner dès le commencement, mais à la plénitude des temps. Il n'y a pas plusieurs Christs, mais un seul, comme il n'y a qu' « *un seul Dieu ; et qu'un seul médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Christ-Jésus* [1] ». Et ce n'est point dès le commencement du monde que le Verbe s'est fait chair, mais, dit saint Paul, « *quand fut venue la plénitude des temps, Dieu a envoyé son Fils naître de la femme, naître sous la loi, pour racheter ceux qui étaient sous la loi, et leur apporter l'adoption des fils* ».

1. *I Tim.*, II, 5.
2. *Gal.*, IV, 4, 5.

Également, lorsqu'il s'agit des rapports que le Verbe de Dieu soutient avec les autres hommes, l'Écriture dit : « *La parole de Dieu a été faite à Moïse, à Jérémie, à Jean dans le désert* », ou à tout autre prophète ; jamais elle ne dit : Le Verbe de Dieu s'est fait Moïse, Jérémie, Jean, l'expression est réservée pour désigner l'Incarnation, comme on le voit par l'Évangile : « *Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous* [1] ». « *Possédant la nature divine*, dit saint Paul, *le Christ pouvait sans larcin se regarder comme l'égal de Dieu ; c'est alors qu'il s'est anéanti, acceptant la nature du serviteur pour se faire homme et n'apparaître plus que comme un homme* [2]. »

« Car il ne suffit pas, dit encore saint Thomas, pour qu'il y ait incarnation, que le Verbe de Dieu ait habité dans cet homme en vertu d'une plénitude plus grande de grâce ; le plus et le moins ne changent pas la nature de l'union. Et comme la religion chrétienne a l'Incarnation pour fondement, il est évident que cette hérésie la détruit complètement [3]. » « Si

1. Jon., I, 14.
2. *Phil.*, II, 6, 7.
3. « Nec etiam ad incarnationem sufficit si Verbum Dei aut Deus pleniori gratia habitavit in illo homine, quia magis et minus speciem non diversificant unionis. Quum igitur christiana religio in fide incarnationis fundetur, evidenter

donc, ajoute-t-il ailleurs, l'union ne s'est pas faite dans la personne, mais seulement par l'habitation, l'Incarnation du Christ n'a rien apporté de nouveau au monde[1]. » C'est pourquoi saint Jean dit : « *Voici en quoi se reconnaît l'esprit de Dieu : tout esprit qui confesse* — ὃ ὁμολογεῖ — *que Jésus-Christ est venu dans la chair, est de Dieu; et tout esprit qui divise* — ὃ μὴ ὁμολογεῖ — *n'est pas de Dieu, c'est l'Antechrist, dont vous avez entendu dire qu'il vient, et qui maintenant est déjà venu dans le monde*[2]. » C'est substantiellement diviser le Christ que de lui donner deux personnes, que l'on réunit ensuite accidentellement.

En réalité il y a deux Christs dans la conception nestorienne : le Christ d'en haut et celui d'en bas ; le Christ du ciel et celui de la terre ; le Christ qui procède éternellement du Père et celui qui naît à la plénitude des temps. Deux Christs, puisqu'il y a deux substances personnellement distinctes, et qui ne peuvent avoir entre elles que des rapports extérieurs et de

apparet quod prædicta positio fundamentum christianæ religionis tollit. » (*C. G.*, IV, 34, *Nec.*)

1. « Sic igitur si non est facta unio in persona, sed solum secundum habitationem, secundum Nestorium nihil novum in Christi incarnatione accidit. » Q. unica *de V. Incar.*, a. 1, *c.*

2. *I Joa.*, IV, 2, 3.

circonstance. Quelle que soit l'intimité ou la ressemblance de ces deux personnes et de ces deux Christs, ils ne feront jamais un même être à la fois Dieu et homme. On ne peut plus dire, comme tout à l'heure, que le Christ s'est anéanti, laissant dans le ciel tout le rayonnement de sa gloire, pour revêtir la nature de l'esclave, et n'apparaître plus sur la terre que semblable à un homme.

Le Fils de Dieu, selon les nestoriens, n'est jamais descendu sur la terre. Ce n'est pas lui qui s'est fait chair pour habiter parmi nous; c'est son vicaire, un homme comme nous, comblé dès sa conception de tant de faveurs qu'il en est devenu Dieu. Cependant l'Écriture dit : « *Personne ne monte au ciel que celui qui est descendu du ciel* [1]. » « *Celui qui est descendu est le même que celui qui est monté au-dessus de tous les cieux* [2]. » Le Christ dit de lui-même : « *Je suis sorti du Père et venu dans le monde; de nouveau je quitte le monde et vais au Père* [3]. »

Si l'on suit jusqu'au bout l'erreur nestorienne, on voit qu'elle introduit une quatrième personne au sein de la Trinité, et fait de Dieu une quater-

1. Jon., III, 13.
2. *Eph.*, IV, 10.
3. Jon., XVI, 28.

nité à la place de la Trinité sainte, ce qui est une absurdité.

Saint Thomas compare l'erreur nestorienne à l'hérésie de Photin : « Si quelqu'un, dit-il, considère avec soin cette opinion de Nestorius, sur le mystère de l'Incarnation, il verra qu'elle diffère peu de celle de Photin. Tous deux font du Christ un homme-Dieu, uniquement à cause de la grâce qui habite en lui. Cependant avec une divergence, qui consiste en ce que Photin disait que cet homme avait *mérité* le nom et la dignité de Dieu; tandis que Nestorius voulait que cet homme eût *droit*, et dès le principe, au nom et aux honneurs divins, par le fait seul que Dieu habitait plus pleinement en lui. Quant à l'éternelle génération du Verbe, ces hérétiques différaient grandement, puisque Nestorius la confessait et que Photin la niait complètement[1]. » Faire l'homme Dieu uniquement par la grâce, est plus près de la vérité que de le

1. « Si quis autem diligenter consideret, hæc Nestorii opinio quantum ad Incarnationis mysterium parum differt ab opinione Photini, quia uterque hominem illum Deum asserebat solum propter inhabitationem gratiæ; quamvis Photinus dixerit quod ille homo nomen divinitatis et gloriam per passionem et opera meruit. Nestorius autem confessus est quod a principio suæ conceptionis hujusmodi nomen et gloriam habuit propter plenissimam habitationem Dei in ipso. Circa generationem autem æternam Verbi, multum differebant; nam Nestorius eam confitebatur, Photinus autem negabat omnino.» (*C. G.*, IV, 34, fine, *Si quis.*)

faire monter en Dieu par ses propres mérites.

Si maintenant on rapproche l'hérésie nestorienne de l'hérésie arienne, la première apparaît en soi moins grave que la seconde et cependant aussi funeste. Moins grave, parce qu'elle s'attaque à un fait extérieur de Dieu, le plus grand incontestablement, mais qui ne peut égaler sa cause éminente. L'être de Dieu est de fait unique, nécessaire, infini, celui que supposent tous les autres; tandis qu'Arius, portant jusque sur Dieu une main sacrilège, s'efforce de détruire en lui la vie et la béatitude que lui donnent les trois personnes divines. Et cependant l'erreur nestorienne n'est pas moins désastreuse et funeste pour nous; car cette béatitude divine, que personne n'arrachera à l'Éternel, est celle même à laquelle nous sommes appelés, et que personne ne nous donnera sinon « *l'unique médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Christ-Jésus* [1] ».

Eutychès. - - Pour éviter la dualité de personnes, « certains hérétiques, dit encore la *Somme théologique*, tels qu'Eutychès et Dioscore, ont confondu les natures, et avancé que les deux n'en font plus qu'une; de sorte que, selon

1. I *Tim.*, II, 5.

eux, le Christ serait constitué par deux natures, distinctes avant l'union, il est vrai, mais n'en faisant plus qu'une après; comme si l'union avait anéanti toute distinction [1] ». Or, si les natures ne sont que mélangées, leur union n'est qu'accidentelle; et si elles sont converties en une troisième, outre que la divine nature ne peut se prêter à un tel changement, comme il a été dit (chap. VI), la nature qui résulterait d'une telle combinaison, ne serait ni celle de Dieu ni celle d'un homme; de sorte que le Christ cesserait d'être Dieu sans devenir homme.

« D'autres maîtres, continue saint Thomas, pensant éviter ces erreurs, y sont tombés sans le savoir. Les uns ont accordé l'unité de personne dans le Christ: mais y ont vu une dualité de sujets ou de suppôts, disant qu'un homme, composé d'un corps et d'une âme, a été pris par le Verbe de Dieu, dès l'instant de sa conception [2]. » Mais nous avons vu, en dé-

1. « Sicut Eutychetis et Dioscori, qui posuerunt quod ex duabus naturis est constituta una natura ita, quod confitentur, Christum esse ex duabus naturis, quasi ante unionem distinctione cessante. » (III, q. II, a. 6, c.)

2. « Quidam autem posteriores magistri putantes se has hæreses declinare, in eas, per ignorantiam inciderunt. Quidam enim eorum concesserunt unam Christi personam, sed posuerunt duas hypostases, sive duo supposita, dicentes hominem quemdam compositum ex corpore et anima a princi-

finissant les termes, qu'il n'y a point de différence entre le sens des mots sujet et personne, lorsqu'il s'agit des représentants de la nature raisonnable. Ces derniers ont été appelés personnes uniquement pour les distinguer des êtres inférieurs. On ne peut donc admettre dans le Christ une personne divine et un sujet ou suppôt humain, sans retomber dans la dualité des personnes.

« D'autres enfin, voulant sauvegarder l'unité de la personne, ont soutenu que l'âme du Christ n'était pas unie au corps; mais que ces deux substances séparées l'une de l'autre s'unissaient, chacune de son côté, accidentellement au Verbe, ce qui empêchait la pluralité des personnes[1]. » Or nier l'union de l'âme et du corps, c'est détruire l'homme dans le Christ, comme la mort l'a détruit sur la croix et dans le tombeau. Et plus radicalement encore, puisque c'est faire que l'homme n'a jamais existé dans le Sauveur; car l'homme n'est possible que par l'union de l'âme et du corps.

pio suæ conceptionis esse assumptum a Dei Verbo. » (III, q. II, a. 6, c.; cf. a. 3.)

1. « Alii vero volentes servare unitatem personæ, posuerunt Christi animam non esse corpori unitam; sed hæc duo separata ab invicem esse unita Verbo accidentaliter ut sic non cresceret numerus personarum. » (III, q. II, a. 6, c.)

Unité de l'être du Christ. — Il n'est pas nécessaire de recourir aux erreurs de Nestorius ou d'Eutychès, pour comprendre que le Christ est un dans son être, puisqu'il est un dans sa subsistance et sa personne, bien qu'il possède deux natures, la divine et l'humaine. L'être en effet, dans sa notion la plus simple, nous apparaît comme l'acte, ou l'actualisation de ce qui existe par soi ou par autrui ; par soi, puisqu'il faut un être premier, qui porte en lui sa raison d'être, et devient la cause de tous ceux qui ne sont que par autrui. Si l'on parle de l'être premier, on ne peut distinguer en lui l'essence de l'existence, puisqu'il existe nécessairement, mais on doit distinguer ces propriétés de l'être lorsqu'il s'agit des créatures ; ces dernières en effet ne portent point en elles leur raison d'être, et n'étaient que possibles, lorsque Dieu leur a donné d'exister.

Il suffit donc de montrer l'unité d'être ou de subsistance dans le Christ, pour faire comprendre qu'il est un et non plusieurs. Le composé humain est le meilleur exemple pour introduire à l'intelligence du composé divin. Or l'homme est un par l'unité de sa personne, bien qu'il soit composé de deux substances, l'âme et le corps. Et d'où vient à l'homme l'unité de son être ? De ce que l'âme possède seule la subsistance propre à l'homme. La mort est la preuve expérimen-

tale de cette vérité. A la séparation de l'âme et du corps, l'âme garde sa subsistance et le corps perd la sienne; l'homme périt pour ne plus reparaître qu'à la résurrection, quand l'âme viendra retrouver le corps et ne le quittera plus.

De même, dans le Christ, la nature humaine tient sa subsistance de la divine personne, au point que la mort peut atteindre l'homme dans le corps et le laisser gisant trois jours au tombeau, sans que la divinité soit séparée ni du corps ni de l'âme. Cette union persiste pour ressusciter l'homme et lui redonner l'existence désormais glorieuse, éternelle, que la mort lui avait arrachée. L'opinion de Platon, qu'Origène a embrassée, touchant le composé humain, et qui consiste à dire que les âmes préexistent au corps et leur sont ensuite unies pour faire l'homme, est semblable à l'opinion nestorienne sur le composé divin. Selon cette hérésie, les natures divine et humaine, possédant chacune leur personnalité, ne peuvent être subtantiellement unies, et se rencontreront toujours d'une manière accidentelle, comme l'âme rencontre le corps dans l'opinion que Platon se fait du composé humain.

La personne du Christ est composée de deux

NATURES. — Après avoir montré l'union des deux natures dans la personne du Verbe, saint Thomas se demande si la personne ou hypostase du Christ n'est pas composée par le fait de l'Incarnation [1]. La réponse est affirmative, d'après la doctrine des Pères qui s'expriment ainsi; mais il faut bien comprendre le sens de leurs paroles, le corps de l'article nous met à même de le faire.

« La personne du Christ peut être considérée, dit-il, à deux points de vue : en elle-même, et de cette manière elle est absolument simple, comme la nature du Verbe. Mais si on la considère dans sa fonction de personne, qui est de faire subsister une nature donnée, on ne peut s'empêcher de voir que la personne du Christ subsiste dans deux natures. Il n'y a qu'un subsistant, mais deux manières de subsister, et c'est dans ce sens que la personne est dite composée, en tant que, restant une, elle subsiste en deux natures [2]. » Aucune composition

1. III, q. II, a. 4.

2. « Persona sive hypostasis Christi dupliciter potest considerari : uno modo, secundum illud quod est in se et sic est omnino simplex, sicut et natura Verbi; alio modo secundum rationem personæ vel hypostasis, ad quam pertinet subsistere in aliqua natura, et secundum hoc persona Christi subsistit in duabus naturis. Unde licet sit ibi unum subsistens, est tamen ibi alia et alia ratio subsistendi, et sic dicitur persona composita, inquantum unum duobus subsistit. » (III, q. II, a. 4, c.)

n'entre dans la personne du Verbe, terminant dès l'éternité la nature divine, et terminant, à partir de l'Incarnation, la nature humaine qu'il a prise; ce que dit encore l'Angélique Docteur.

« Dès lors qu'il y a deux natures dans le Christ et une seule personne, il est nécessaire que ce qui appartient aux natures dans le Christ soit double, et que ce qui appartient à la personne soit un... Si la nature humaine survenait au Fils de Dieu, non personnellement ni hypostatiquement, mais d'une manière accidentelle (comme quelques-uns l'ont avancé), il faudrait placer deux êtres dans le Christ : l'un en tant qu'il est Dieu, l'autre en tant qu'il est homme [1]. » « Mais nous venons de voir que la nature humaine est unie substantiellement, et non accidentellement, au Fils de Dieu; d'où il suit que la nature humaine n'a rien apporté de nouveau à l'être personnel du Verbe, si ce n'est un nouveau rapport avec sa personne déjà existante avant que la nature humaine lui soit unie. De sorte que l'on peut dire désormais que cette personne subsiste, non

1. « Quiá in Christo sunt duæ naturæ et una hypostasis, necesse est quod ea, quæ ad naturam pertinent in Christo, sint duo : quæ autem pertinent ad hypostasim in Christo, sint unum tantum... Si igitur humana natura adveniret Filio Dei non hypostatice vel personaliter, sed accidentaliter (sicut quidam posuerunt), oporteret ponere in Christo duo esse : unum quidem secundum quod est Deus, aliud autem secundum quod est homo. » (III, q. XVII, a. 2, c.)

seulement selon la nature divine, mais encore selon la nature humaine[1]. »

Le Christ et l'évolution. — Terminons la seconde partie de cette étude, par un dernier trait de l'incomparable figure du Sauveur, telle que saint Thomas l'a vue dans sa foi et dans sa science théologique. Le Christ a-t-il été parfait dès le premier instant de sa conception ; ou a-t-il été soumis, comme le veulent les modernes, à la loi du progrès et de l'évolution, telle qu'elle s'impose à tout homme venant en ce monde ? Avant de répondre, il faut distinguer avec soin l'évolution du corps de l'évolution de l'âme : elles sont distinctes en chaque homme; mais elles le sont surtout dans l'Homme-Dieu.

Évolution du corps. — L'évolution du corps est incontestable dans le Christ. Il a voulu passer par les âges propres à la vie humaine. Petit enfant dans la crèche, il est adolescent quand, à l'âge de douze ans, il interroge les Docteurs dans le

1. « Sic igitur, cum humana natura conjungatur Filio Dei hypostatice vel personaliter, ut supra dictum est, et non accidentaliter, consequens est, quod secundum humanam naturam non adveniat sibi novum esse personale,sed solum nova habitudo esse personalis præexistentis ad naturam humanam; ut scilicet persona illa jam dicatur subsistere, non solum secundum divinam naturam, sed etiam secundum humanam. » (*Ibid.*, fin de l'article.)

temple; puis homme fait au sortir du baptême et à l'entrée de sa vie publique; car il commence celle-ci en même temps qu'il entre dans sa trentième année [1]. Isaïe l'a vu enfant avant de le connaître homme fait. Le prophète tressaille de joie en contemplant la naissance du Sauveur : « *Un petit enfant nous est né, un fils nous est donné* [2]. » Il éprouve le charme qui s'attache à un âge si tendre; puis son âme se remplit de terreur quand il entrevoit les souffrances et la mort de son Dieu. L'Évangile enfin dit expressément : « *Jésus avançait en sagesse, en âge et en grâce, devant Dieu et devant les hommes* [3]. »

Évolution de l'âme. — L'Évangile dit encore : « *L'enfant croissait et se fortifiait* », ce qui ne peut s'entendre que du corps, comme les paroles : « *Plein de sagesse, et la grâce de Dieu était avec lui* [4] », qui terminent le verset, ne concernent que l'âme, siège de la sagesse et de la grâce de Dieu. Cependant il ne faudrait pas comprendre que l'âme a nécessairement sa croissance en même temps que le corps a la sienne. Ce serait un premier sens, mais il y en a un autre; à savoir,

1. Luc., III, 23.
2. *Is.*, IX, 6.
3. Luc., II, 40.
4. Luc., II, 52.

que l'âme pendant que le corps « *croissait et se fortifiait* » était, elle, remplie de sagesse et de grâce, sens aussi légitime que le premier dans l'interprétation du texte sacré, comme dans la tradition des Pères. Saint Athanase est pour le premier sentiment[1], tandis que saint Cyrille[2] soutient que l'âme du Christ, parfaite dès son origine, n'a pu croître ni progresser que par les manifestations successives de ce qu'elle contenait. Saint Thomas embrasse cette seconde manière de voir et montre comment il faut entendre la première pour rester dans la foi.

Trois choses font la perfection de l'âme : le savoir, la vertu et la grâce; celle-ci ajoutée par Dieu à la nature, afin de nous faire partager sa propre vie, selon la parole de l'Apôtre : « *La grâce de Dieu est la vie éternelle*[3]. » Ces trois choses une fois possédées dans leur plénitude, il n'y a plus pour l'âme de progrès possible. Les saints dans le ciel ne marchent plus; il est contradictoire qu'ils soient encore voyageurs alors qu'ils sont au terme. Comment chercheraient-ils ce dernier quand déjà ils l'ont atteint? Ils goûtent l'immuable félicité que Dieu leur donne, et l'en remercient éternellement. Or

1. III *orat. c. Ar.*, 51.
2. *Thes.*, x, 7.
3. *Rom.*, vi, 23.

l'âme du Christ, dès le premier instant de son existence, a possédé la vision de Dieu d'une manière spéciale, et plus parfaitement qu'il n'est donné à aucune autre créature raisonnable de la posséder; car si Dieu habite dans les saints, il n'en fait subsister aucun dans son être personnel. Et si le divin Sauveur, par un surcroît d'amour, veut se faire victime pour le péché, il a fallu que sa toute-puissance retînt l'influx de la grâce jusqu'à la résurrection, pour empêcher la béatification d'envahir son âme et son corps soumis à la souffrance.

Parfait dans la grace. — Fidèle à sa méthode synthétique, le grand Docteur commence son exposé par la grâce propre au Christ, sachant que la vertu et le savoir accompagnent nécessairement l'excellence de la grâce. Il se demande donc si dans le Christ s'est rencontrée la plénitude de la grâce. La réponse n'est point douteuse : « La grâce, dit-il, est parvenue à son comble dans le Christ, et de la manière la plus parfaite. Ceci résulte manifestement de la proximité du Christ à la cause de la grâce. Nous avons vu en effet que plus l'être qui reçoit est proche de la source qui donne, plus grand est l'influx qui lui arrive. C'est pourquoi l'âme du Christ, par cela même qu'elle est plus proche de Dieu que toutes les autres

créatures, reçoit, dans la plus grande plénitude possible, la grâce de Dieu [1]. »

Il y a plus : non seulement l'humanité du Sauveur est la plus sanctifiée de toutes les créatures raisonnables; mais la grâce, qui dérive en elle de l'union, devient la source de toutes les autres sanctifications, parce que le Christ, par ses travaux, sa souffrance et sa mort, a mérité le salut des hommes et le leur communique par sa grâce et ses sacrements. « Car la grâce lui était conférée, comme à un principe universel de tous les sanctifiés. Or la vertu du premier principe dans un ordre donné, s'étend universellement à tous les effets propres à cet ordre, comme la vertu du soleil, unique cause de la chaleur nécessaire aux vivants, parvient à tout ce qui a vie sur la terre. De là encore une plénitude de grâce propre au Christ, en tant que celle-ci s'étend à tous les effets de la grâce, qui sont les vertus, les dons, et choses semblables [2]. »

1. « Habuit eam (gratiam) in summo secundum perfectissimum modum, quo haberi potest. Et hoc quidem apparet primo ex propinquitate animæ Christi ad causam gratiæ. Dictum est enim quod, quanto aliquod receptivum propinquius est causæ influenti, tanto abondantius recipit. Et ideo anima Christi quæ propinquius conjungitur Deo inter omnes creaturas rationales, maxime recipit influxum gratiæ illius. » (III, q. VII, a. 9, c.)

2. « Et hoc ideo, quia conferebatur ei gratia, tanquam cuidam universali principio in genere habentium gratiam. Virtus autem primi principii alicujus generis universaliter

Comme Dieu, le Christ est la sainteté même, commune aux trois personnes divines ; c'est pourquoi l'ange dit à sa mère : « *Ce qui naîtra de vous sera le saint* [1] ; » comme homme, le Christ est sanctifié au-dessus de toute autre créature raisonnable : « *l'Esprit lui est donné sans mesure* [2] » ; c'est la grâce qui lui est personnelle, et cette grâce devient dans ses membres le principe et la source éminente de toute sanctification. « *Nous avons tous reçu de sa plénitude* [3] », dit saint Jean. Les vertus, les dons, les grâces miraculeuses qui servent à l'édification de la foi, sont dans le Christ comme dans leur source éminente. Lui seul possède en propre le pouvoir de faire des miracles, soit qu'il l'exerce par lui-même, soit qu'il le confie à ses serviteurs. En lui repose le Saint-Esprit avec tous ses dons. Isaïe l'a vu et annoncé [4] ; l'Évangile en donne le témoignage au baptême dans le Jourdain ; quand les cieux se sont ouverts sur le Christ, que la voix du Père s'est fait entendre et que le Saint-

se extendit ad omnes affectus illius generis : sicut sol, qui est universalis causa generationis, ejus virtus se extendit ad omnia, quæ sub generatione cadunt. Et sic secunda plenitudo gratiæ extenditur in Christo in quantum se extendit ejus gratia ad omnes gratiæ effectus, qui sunt virtutes, dona et alia hujusmodi. » (III, q. VII, a. 9, c.)

1. Luc., I, 35.
2. Joa., III, 34.
3. Joa., I, 14.
4. *Isa.*, XI, 2.

Esprit, descendu sous la forme d'une colombe, est resté sur lui [1].

Les vertus. — Uni personnellement à Dieu dès le premier instant de son existence, créé dans la vision de la vérité première et la possession du souverain bien, terme final auquel Dieu ordonne sa créature raisonnable, le Christ ne pouvait pas avoir les vertus de foi et d'espérance qui préparent à cette sublime destinée. Il ne le pouvait pas, parce qu'il n'a jamais été voyageur ; il s'est trouvé dès le commencement le plus parfait des compréhenseurs, et celui qui doit initier et consommer tous les autres.

Le Christ n'a pas eu la foi et ne pouvait pas l'avoir; « car la foi, dit saint Thomas, est une vertu qui a pour objet une chose divine non vue [2] », que l'on ne connaît que parce que Dieu l'a révélée. Or le Christ, en tant qu'homme, a été créé dans la vision de Dieu ; il voyait donc les choses divines, et n'avait pas à les croire. En est-il de même de l'espérance? Oui, quant à l'objet principal de cette vertu qui est le souverain bien, et que le Sauveur possédait dès l'instant de sa conception; or la possession exclut l'espérance.

1. Luc., III, 22.
2. « Objectum fidei est res divina non visa. » (III, q. VII, a. 3, c.)

« *Comment,* dit saint Paul, *quelqu'un peut-il espérer ce qu'il possède* [1] ? » Le Christ n'avait donc pas à espérer la vision béatifique ; comme il n'avait pas à croire la vérité première.

« Cependant, remarque saint Thomas, bien que le Christ connût toute vérité, ce qui ôtait en lui toute possibilité de croire ; il ne possédait pas encore tout ce qui devait faire sa perfection, par exemple l'immortalité et la gloire de son corps ; il pouvait donc les espérer [2] », et les demander à son Père comme il l'a fait avant sa résurrection.

La dernière vertu qui perfectionne le Christ en son âme et met le sceau sur toutes les autres, est la charité qu'il a eue pour Dieu et pour les hommes. Au sein de Dieu existe l'éternel amour du Père pour le Fils et du Fils pour le Père, d'où procède le Saint-Esprit, troisième personne divine, amour nécessaire et de nature, qui est le mystère de la vie intime et de la béatitude de Dieu. On peut dire que la *circumincession,* c'est-à-dire l'habitation des personnes les unes dans les autres, est comme un amour de charité qui les unit et les rend heureuses.

1. *Rom.*, VIII, 24.

2. « Licet plene cognosceret omnia per quod totaliter fides excludebatur ab eo, non tamen adhuc plene habebat omnia quæ ad ejus perfectionem pertinent ; puta immortalitatem et gloriam corporis, quam poterat sperare. » (III, q. VII, a. 4, c.)

Quittant l'amour qui constitue Dieu pour considérer celui, désormais libre et parfaitement volontaire, par lequel le Créateur aime toutes ses créatures, et particulièrement la créature raisonnable qu'il appelle à son amitié, nous devons comprendre que le Christ a eu cet amour conjointement avec les deux autres personnes divines; car toutes trois n'ont qu'une même puissance et qu'un même vouloir. Mais quand le Verbe s'est fait chair et qu'il a été fait chair par les deux autres personnes, à l'instant même où sa nature d'homme a existé dans l'être personnel de Dieu, s'est allumé dans son âme un amour de charité pour son Père et pour les hommes, dont il nous reste à parler ici. Comparée à la charité divine, la charité créée dans l'âme du Christ est moindre, dans le sens où il est lui-même moindre que le Père; il ne sera jamais donné à la créature d'aimer autant que Dieu aime. Comparée aux autres charités créées, celle du Fils de l'homme l'emporte incontestablement. Elle dépasse certainement toute charité de la terre, puisque celle-ci peut toujours croître tant qu'elle n'est pas arrivée au terme. Elle est encore plus grande que toutes celles du ciel, tant des anges que des hommes, puisque le Christ est le premier de tous les sanctifiés et de tous les glorifiés.

Le Christ a donc eu, à un degré éminent,

toutes les grâces et toutes les vertus. Aucune perfection ne peut lui être comparée sur la terre comme dans le ciel ; car aucune créature n'a possédé une rectitude, une justice, une sainteté, une perfection morale qui puisse atteindre jusqu'à la sienne. C'est ce qu'il disait à ses détracteurs. « *Qui d'entre vous me convaincra de péché*[1] ? »

La science du Christ. — Il n'est point ici question de la science divine, que le Christ possède en tant que Dieu, et de laquelle dérivent toutes les autres sans qu'aucune puisse atteindre à sa perfection, comme tous les êtres seconds dérivent de l'être premier et lui restent inférieurs. Nous parlons de la science humaine et créée du Christ, et nous espérons montrer pour les mêmes motifs, qu'elle n'a pas été moins parfaite que la grâce et que la sainteté du Sauveur.

Saint Jean dit en effet qu' « *on l'a vu* (le Verbe fait chair) *plein de grâce et de vérité*[2] ». Si la plénitude de la grâce emporte la perfection de la volonté, celle de la vérité n'emporte pas moins la perfection de l'intelligence. Saint Luc le montre « *grandissant en sagesse en même temps qu'en grâce, devant Dieu et devant les*

1. Jos., VIII, 46.
2. Jos., I, 14.

hommes[1] ». Enfin, parmi les dons du Saint-Esprit, dont il a été comblé, se trouvent les dons de sagesse et de science, comprenant : le premier, la connaissance des choses divines; le second, la connaissance des choses humaines. Les raisons de la plénitude du savoir dans le Christ sont les mêmes que celles qui concluent à la plénitude de sa grâce et de sa sainteté.

On partage habituellement la science créée du Sauveur en trois parties, comme on divise un genre en ses espèces, la science des bienheureux, la science infuse et la science acquise. C'est en vertu de la science des bienheureux que les saints contemplent la divine essence et voient en elle les raisons éternelles des choses. Le Christ a eu cette science dès le premier instant de sa conception; puisque, uni personnellement à Dieu, il est devenu le plus parfait des contemplateurs, leur chef et leur initiateur.

Mais outre la connaissance des créatures puisée au sein de Dieu, il existe pour la nature humaine un autre moyen de posséder cette science, et ce moyen consiste à voir les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes pour en faire l'objet de sa connaissance. C'est ainsi que la raison procède et qu'elle a inventé toutes les sciences

1. Luc., II, 52.

qui font sa perfection et sa gloire. Or ce que la raison peut acquérir par elle-même, Dieu peut aussi le lui faire connaître en le lui révélant. C'est ce qui a eu lieu pour le premier homme quand il l'a créé parfait dans son corps et dans son âme et constitué père du genre humain. De ses doigts divins il a formé son corps, et lui a donné une âme remplie de rectitude et de savoir. Adam, par sa chute, a perdu pour lui et pour sa postérité, l'état d'innocence première et les privilèges qui l'accompagnaient. Mais cet état s'est retrouvé dans le second Adam, plus parfaitement encore qu'il n'avait été dans le premier; car le Christ a eu pour lui et les siens la plénitude de la grâce et du savoir.

La science expérimentale et l'évolution dans le Christ. — Mais a-t-il possédé la science acquise par l'expérience? Saint Thomas, dans ses commentaires sur le Maître des sentences, n'a pas cru pouvoir la lui attribuer, à cause de l'imperfection de ce mode de connaître; mais il est revenu sur cette manière de voir dans sa *Somme théologique*. « Bien qu'ailleurs, dit-il, je me sois exprimé autrement, il faut dire que dans le Christ il y a eu une science acquise, laquelle est le mode de savoir propre à la nature humaine[1] »

1. « Quamvis aliter alibi scripserim (*III Sent.*, d. XIV, q. III,

L'homme, composé d'âme et de corps, d'esprit et de matière, porte en effet, dans l'acte de connaissance qui lui est propre, la dualité de son être. L'enfant, et combien de grandes personnes encore, peuvent avoir des sensations qui n'arrivent pas à leur suggérer des idées, car les sens peuvent agir seuls, mais ils n'auront aucune perception intellectuelle qui ne soit engendrée par une donnée des sens. « Les faits, comme on l'a si bien dit, sont les pères de nos idées. »

Le Christ a eu la science expérimentale, parce qu'étant homme, rien de ce qui est de l'homme ne lui a fait défaut. Comment dès lors a-t-il acquis cette science, qu'il ne pouvait posséder infuse? Par l'expérience, comme nous tous l'acquérons, quand nous connaissons intellectuellement ce que les sens présentent à l'esprit. L'intelligence lit au dedans, sous les phénomènes, ce qu'il y a d'être et de vérité dans l'objet perçu par les sens. L'Écriture Sainte témoigne qu'il en a été ainsi pour le Christ. « *Bien qu'il fût le Fils de Dieu*, dit saint Paul, *il a, par ce qu'il a souffert, appris l'obéissance* [1]. » La souffrance, dit la glose, lui a donné l'expérience de l'obéissance. L'apôtre a une expression plus forte en-

a. 3, quæstiunc. 5), dicendum est, in Christo fuisse scientiam acquisitam, quæ proprie est scientia secundum modum humanum. » (III, q. IX, a. 4, c.)

1. *Heb.*, V, 8.

core, quand il dit, qu'« *Il a goûté la mort pour tous*[1] ». Cependant en soi et tout le temps de son expérience, le Christ n'a rien appris qu'il ne sût déjà. Il voyait à nouveau et sous un mode différent, ce que sa science infuse possédait pleinement. Le mode nouveau consistait à percevoir à l'aide des sens, ce que déjà il savait à l'aide des idées ; car la science infuse voit à l'aide des idées, comme la science acquise à l'aide des perceptions sensibles.

« *Le Christ,* dit saint Jean, *n'avait pas besoin que quelqu'un lui dit ce qu'est l'homme, il savait par lui-même ce qu'il y a dans l'homme*[2]. »
Nous devons donc voir, dans la science expérimentale du Christ, moins une acquisition véritable de savoir que l'application et l'usage de ce qu'il savait déjà, comme beaucoup de Pères l'ont pensé[3], et comme saint Thomas l'explique pour rendre compte du texte de saint Luc : « *Jésus croissait en sagesse, en âge et en grâce devant Dieu et devant les hommes*[4] ». « Quelqu'un, dit-il, peut croître en sagesse et en grâce de deux manières : en premier lieu par

1. *Heb.*, II, 9.
2. Joa., II, 25.
3. « Ce n'est pas que son humanité, qui fut parfaite dès le début, pût s'accroître, mais elle se manifestait progressivement. » (Fillion, *In Luc.*, II, 52.).
4. Luc., II, 52.

l'augmentation des habitudes ou principes de sagesse et de grâce; de cette sorte, ni la grâce ni la science n'ont augmenté dans le Christ. En second lieu, par l'usage de ces principes et leur application aux objets, de manière à produire des actes plus grands de sagesse et de vertu; et c'est de cette sorte que le Sauveur a progressé en sagesse et en grâce, comme il progressait en âge; car il a fait, dans le cours de sa carrière, des œuvres de plus en plus parfaites. Par là, il montrait qu'il était véritablement homme dans ses rapports soit avec Dieu, soit avec les hommes[1]. »

Cette explication réduit à peu de chose la divergence des Pères sur ce point et fait comprendre le double enseignement de saint Thomas. Nous voudrions croire que les auteurs modernes n'ont pas vu dans le Christ d'autre progrès que celui qui vient d'être signalé. Pour Renan, la chose n'est pas possible; il suffit de jeter un coup d'œil sur sa *Vie de Jésus* pour voir aussitôt qu'il méconnaît, non seulement la divinité du Sauveur,

1. « In sapientia et gratia aliquis potest proficere dupliciter : uno modo secundum ipsos habitus sapientiæ et gratiæ augmentatos, et sic Christus in eis non proficiebat. Alio modo secundum effectus, inquantum scilicet aliquis sapientia et gratia, sicut et ætate ; quia secundum processum ætatis perfectiora opera faciebat, ut se verum hominem demonstraret, et in his quæ sunt ad Deum, et in his quæ sunt ad homines. » (III, q. VII, a. 12, ad 3m.)

mais encore la perfection de son humanité en savoir et en sagesse. Godet, que l'on peut regarder comme le plus orthodoxe des protestants, dit en propres termes : « Si l'Incarnation est une vérité, cette loi (de l'évolution) devait s'appliquer au développement de Jésus comme à celui de tout autre homme [1]. » Il appuie son dire sur le texte de saint Paul [2], qu'il traduit ainsi : « D'abord ce qui est psychique (ce qui est animal, Vulgate), ensuite ce qui est spirituel. »

Il ne comprenait pas que « l'ordre touché ici par l'apôtre, dit saint Thomas, est l'ordre de ceux qui tendent à la perfection, tandis que dans le mystère de l'Incarnation, on considère la descente de la divine plénitude dans la nature humaine, plutôt que l'ascension de cette même nature en Dieu, comme si elle préexistait. C'est pourquoi, dans l'homme-Christ, s'est rencontrée, dès le principe, la plus parfaite spiritualité [3] » ; c'est-à-dire, comme nous venons de le voir, la plus parfaite plénitude de sainteté et de savoir qui pouvait exister dans sa nature d'homme, et cela à l'instant même de son existence.

Deux hérésies qui ont avancé le contraire :

1. *In Joa.*, p. 168.
2. *I Cor.*, xv, 46.
3. « Ille ordo, quem ponit ibi Apostolus, pertinet ad eos, qui per profectum ad spiritualem statum perveniunt. In mysterio autem incarnationis, magis consideratur descensus

celle de Photin et celle de Nestorius, ont été, dès leur apparition, condamnées par l'Église et le sont encore. On ne peut donc soutenir, d'après la foi, une évolution véritable dans l'âme du Sauveur. Ce serait aller contre le plan que Dieu a suivi pour nous racheter. Ce plan est la restauration du premier selon lequel Adam, pour devenir le chef du genre humain, a été créé parfait dans son corps et dans son âme. Le Tout-Puissant a de ses propres mains façonné le corps, et l'a dressé devant lui à l'état d'âge accompli. Mais il a surtout perfectionné l'âme, insufflée dans le corps, en la remplissant de droiture, de sainteté et de science; en lui donnant toutes les vertus. « *Je n'ai trouvé qu'une chose,* dit l'Ecclésiaste, *c'est que Dieu a fait l'homme parfait* [1]. »

Le plan brisé par la désobéissance d'Adam, Dieu le répare en s'incarnant. Il fait plus que de le réparer, il l'agrandit encore et le perfectionne. « *Je suis venu,* dit le Christ, *pour qu'ils aient la vie, et qu'ils l'aient plus abondamment* [2]. » L'union personnelle de la nature humaine avec Dieu, non seulement répare les

divinæ plenitudinis in naturam humanam, quam profectus humanæ naturæ, quasi præexistentis, in Deum, et ideo in homine Christo a principio fuit perfecta spiritalitas. » (III, q. XXXIV, a. 1, ad 1[m].)

1. *Eccle.,* VII, 30.
2. JOA., X, 10.

ruines de la chute, mais apporte encore à Dieu, aux anges, aux hommes et à toute la création, un honneur et une gloire qui n'eussent pas existé sans l'Incarnation, et comme c'est le péché qui a occasionné cette dernière, saint Augustin n'hésite pas à proclamer heureuse la faute qui l'a amenée.

L'évolution n'est pas ce qu'il y a de premier dans les êtres, tant s'en faut. Elle ne peut exister que là où il y a déjà quelque chose en acte et qu'il reste encore quelque chose en devenir; c'est-à-dire à faire passer de la puissance à l'acte. Pour arriver à ses fins, l'évolution se sert du mouvement ou de la génération, selon qu'il s'agit de produire de nouveaux phénomènes ou de nouvelles substances. Or qui peut ignorer qu'il n'y a pas de mouvement sans un moteur; ni de nouveau-né, sans les parents qui le mettent au monde? L'évolution s'appuie nécessairement sur ce qui est déjà pour arriver à ce qui n'est pas encore. Elle est un chemin, une voie, par où passe tout ce qui est mû, transformé, engendré. Elle suppose toujours de l'imparfait, et nous ne pouvons l'attribuer au divin Sauveur que dans le développement de son corps et l'acquisition de sa science expérimentale, pendant que son âme, sous tous les autres rapports, était par l'union hypostatique absolument parfaite dès le premier instant de son existence.

CHAPITRE X

Connaissance pratique du Christ.

In me credite.
JOAN., XIV, 1.

Diverses connaissances de Dieu. — Connaissance théorique et pratique du Christ. — Cette dernière seule peut sauver. — Moyen de l'acquérir.

DIVERSES CONNAISSANCES DE DIEU. — Si l'on considère l'empreinte que Dieu laisse de lui dans les profondeurs de l'âme humaine en la créant, on reconnaît que tout homme, s'il fait un bon usage de sa raison, peut arriver à la connaissance de Dieu. Saint Paul l'écrit aux Romains : « *Ce que l'on peut connaître de Dieu,* dit-il parlant des païens, *leur a été manifesté; Dieu le leur a fait connaître; car dès la création du monde, les invisibles perfections de Dieu sont devenues intelligibles par ce qui a été fait; son éternelle puissance, sa divinité; de telle sorte qu'ils sont inexcusables*[1]. »

1. *Rom.*, I, 19, 20.

« Telle est en effet, dit saint Augustin, la force *vis*, de la vraie divinité, qu'elle ne peut complètement échapper à la créature raisonnable dès que celle-ci fait usage de la lumière qui lui a été donnée. Excepté le petit nombre de ceux chez qui la nature est trop viciée, le genre humain admet universellement que Dieu est l'auteur du monde. Par cela donc qu'il a fait ce monde, que les cieux et la terre rendent visible, Dieu était connu de tous les gentils, même avant qu'ils fussent imbus de la foi au Christ. »

Cette connaissance de la divinité ne pouvait qu'être imparfaite et souillée par les cultes idolatriques, comme l'erreur déforme la vérité, et cependant une telle connaissance ne pouvait pas exister sans contenir quelque chose de vrai. Aucun sentiment religieux, même erroné, ne peut surgir du cœur de l'homme, ni se manifester au dehors, si l'homme ne reconnaît un être supérieur dont il dépend. C'est pourquoi saint Augustin ajoute : « En ce que le vrai Dieu n'a pas été injustement confondu avec les faux dieux, Dieu n'était connu que dans Israël. »

Toutefois, si l'on consulte l'histoire, combien souvent le peuple élu n'a-t-il pas lui-même prévariqué et délaissé le vrai Dieu! Également si l'on embrasse du regard l'ensemble de la famille humaine, combien ne trouve-t-on pas, sinon de

peuples, Plutarque ne le veut pas, mais d'hommes, chez lesquels n'apparaît aucune trace de sentiment religieux! La doctrine de saint Augustin n'en est pas ébranlée. Il ne reste pas moins vrai que la raison humaine peut connaître le Créateur et revenir à lui, si elle l'a quitté; car il n'y a pas de damnation sur la terre; et ce qui attend les coupables au sortir de cette vie est nécessairement la conséquence de leur faute.

Outre cette connaissance naturelle de Dieu en tant qu'il est l'auteur de toutes choses, il en existe une plus élevée et qui a pour objet la connaissance de Dieu tel qu'il est en lui-même, dans la Trinité des personnes et l'unité de la substance. Il n'y a que Dieu qui ait pu nous révéler un si profond mystère; c'est pourquoi saint Augustin ajoute : « En tant que Dieu est Père du Christ, par lequel il efface le péché du monde, ce nom propre à Dieu, caché aux hommes, est maintenant révélé à tous ceux que le Père tire du monde pour les donner au Fils [1]. »

Il nous reste à rappeler ce qui a été dit plus haut (ch. IX), que le salut de l'homme, sa vie, son

1. « Hæc est enim vis veræ divinitatis, ut creaturæ rationali jam ratione utenti, non omnino ac penitus possit abscondi. Exceptis enim paucis in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum Deum mundi hujus fatetur auctorem. In hoc ergo quod fecit hunc mundum cælo terraque conspicuum, et antequam imbuerentur in fide

bonheur sont contenus dans le Christ, « *en qui habite corporellement toute plénitude de la divinité* », dit saint Paul[1] et de qui proviennent les plus grands dons que Dieu puisse faire à sa créature raisonnable. « *C'est de sa plénitude que nous avons reçu* », comme le dit saint Jean[2]. Car « *il a été fait pour nous*, ajoute saint Paul, *la sagesse de Dieu* », présidant à toute l'économie de notre salut, puisqu' « *il est devenu justice, sainteté, rédemption*[3] », dit le même Apôtre. Saint Pierre l'annonce aux Juifs comme le Seigneur, le jour de la Pentecôte. « *Que toute la maison d'Israël sache, en toute certitude, que Dieu a fait Seigneur et Christ ce Jésus, que vous avez crucifié*[4]. » Et devant le Sanhédrin : « *En aucun autre ne se trouve le salut; et aucun autre nom, en qui nous puissions être sauvés, n'a été donné sous le ciel aux hommes*[5] ».

Christi notus omnibus gentibus Deus. In hoc autem quod non est injuriis suis cum diis falsis colendus, notus in Judæa Deus. In hoc vero quod Pater est hujus Christi, per quem tollit peccatum mundi, hoc nomen ejus prius occultum est omnibus, nunc manifestavit eis quos dedit ei Pater ipse de mundo. » (S. Augustin, *In Joa.*, tract. cvi, 4.)

1. *Coloss.*, II, 9. Le mot du texte — σωματικῶς — a deux sens également vrais. Il veut dire *sensiblement*, puisque les corps sont l'objet des sens, ou *réellement*, dans le sens où le corps est opposé à l'ombre qu'il projette.
2. Joa., I, 16.
3. *I Cor.*, I, 30.
4. *Act.*, II, 36.
5. *Act.*, IV, 12.

Saint Paul touche à ce que nous venons de dire, dans son admirable discours à l'Aréopage d'Athènes. Il fait d'abord allusion au sentiment religieux caché au fond de toute âme humaine, quand il dit que les Athéniens sont en quelque sorte les plus religieux des hommes, puisqu'il avait rencontré en parcourant leur ville un autel dédié au Dieu inconnu. L'Apôtre complète la connaissance naturelle de Dieu et la purifie de tout culte idolâtrique, pour annoncer le Sauveur. « *Dieu*, dit-il, *voyant du haut de sa grandeur les temps de cette ignorance, appelle en ce moment les hommes, de tous les lieux qu'ils habitent, à faire pénitence, parce qu'il a fixé le jour où il doit avec justice juger le globe de la terre, par l'Homme qu'il a établi et proposé à la foi de tous en le ressuscitant d'entre les morts*[1] ».

Le Christ historique. — La connaissance propre au Christ, entrevue par les prophètes, complètement révélée aux contemporains, est composée de deux éléments inséparables dans leur existence, mais qu'il est utile de voir à part pour mieux les étudier. Ce double élément est la connaissance de l'humanité du Sauveur puis la

1. *Act.*, XVII, *passim*.

connaissance de sa divinité ; car le Médiateur de Dieu et des hommes est homme en même temps qu'il est Dieu ; ce qui a créé chez les auteurs la distinction du Christ historique, c'est-à-dire étudié en tant qu'homme, et du Christ divin considéré comme Dieu. Le second, le Christ divin, n'a pas une histoire différente du premier, mais la même que sa divine personne termine. Les rapports de Dieu avec les créatures ont toute leur réalité et leur succession dans la créature, ce qui fait leur histoire ; et leur cause comme leur terme en Dieu.

C'est par le Christ historique qu'il faut commencer, car l'homme introduit au Dieu. Comment la raison connaît-elle le Christ historique ? En recueillant les témoignages profanes ou sacrés qui ont trait à son humanité. Ils ont la même valeur dès qu'ils sont historiques ; et la vraie critique qui établit cette valeur, est d'un précieux secours. La vie du Christ sur la terre se partage en deux phases opposées, qui la rendent unique et lui donnent un incomparable relief : la vie passible et mortelle, qui va de la naissance au tombeau ; et la vie impassible et immortelle qui date du triomphe du Christ sur la mort, et s'arrête pour nous à l'Ascension.

Saint Augustin ne veut pas que l'on omette la

vie d'épreuves, parce que, dit-il, « celui qui a été souffleté, celui qui a été flagellé, celui qui a été conspué, celui qui a été couronné d'épines, celui qui a été accablé de coups, celui qui a été suspendu au bois, celui qui, suspendu au bois, a été insulté, celui qui est mort sur la croix, celui qui a été percé d'une lance, celui qui a été mis au tombeau, est le même que celui qui est ressuscité, le Seigneur, qui a conquis son royaume[1]. »

La vérité ne peut pas être opposée à la vérité, l'erreur a seule ce triste privilège. Il ne peut donc pas y avoir deux connaissances historiques du Christ : l'une à l'usage de ses adversaires, l'autre en faveur de ses partisans. Il n'y en a qu'une, la vraie, nécessairement la même pour les uns comme pour les autres. Ceux qui l'altèrent par haine, comme par amitié, sont coupables de faux en histoire. Jusqu'ici on n'a pas trouvé les disciples menteurs, mais les ennemis l'ont été outrageusement. Tout le temps de sa vie mortelle, le Sauveur a été en butte aux

1. « Ille qui stetit ante judicem, ille qui alapas accepit, ille qui flagellatus est, ille qui consputus est, ille qui spinis coronatus est, ille qui colaphis cæsus est, ille qui in ligno suspensus est, ille cui pendenti in ligno insultatum est, ille qui in cruce mortuus est, ille qui lancea percussus est, ille qui sepultus est, ipse resurrexit, Dominus regnavit. » (*In Psal.* XCVI, 4.)

calomnies et aux outrages que l'envie, la haine, le fanatisme religieux, l'orgueil et la crainte mettaient au cœur de ses ennemis. Le glaive est tiré dès le berceau du Christ, Judas vend son Maître trente deniers et les chefs de la nation l'attachent au gibet réservé aux maudits.

Dieu a permis la haine déicide des Juifs et l'a ordonnée au salut du monde, de la même manière qu'il avait permis l'endurcissement du Pharaon pour arracher le peuple ancien à la captivité d'Égypte. Il a permis la haine sans avoir part à cette haine ni à ses criminelles conséquences. La perversité des hommes, excitée par celle de l'enfer, en est l'unique et véritable cause. « Aussi la mort du Christ, dit saint Thomas, tire-t-elle sa vertu rédemptrice de la charité qui a porté le Sauveur à subir volontairement la mort, et non du péché de ceux qui l'ont tué; car le péché n'efface pas le péché[1]. » C'est en Dieu qu'il faut chercher la cause première de tous les bienfaits descendus sur la terre, dans l'amour éternel du Père qui « *n'a point épargné son propre Fils*, dit l'Apôtre, *mais l'a livré pour nous tous*[2] »; ainsi que dans

1. « Sciendum autem est quod mors Christi virtutem satisfaciendi habet ex charitate ipsius, qua voluntarie mortem sustinuit; non ex iniquitate occidentium, qui eum occidendo peccaverunt; quia peccatum non deletur peccato. » (*G. G.*, IV, 55, *Sciendum*).

2. *Rom.*, VIII, 32.

l'amour créé qui s'est allumé au cœur du Christ, pour son Père et pour nous, dès l'instant de sa conception. De sorte qu'il nous aime d'un double amour : de celui qu'il partage avec le Père au sein de la divine Trinité et de celui qu'il a conçu en s'incarnant.

Quittons l'atmosphère de haine que les ennemis du Christ ont condensée autour de lui pendant sa vie mortelle, pour entrer dans celle toute d'amour, dont ses amis l'ont entouré.

Dès le premier instant de son existence, le Christ a rencontré, de la part de sa Mère, un incomparable amour, supérieur à celui que les anges et les hommes peuvent lui donner; l'amour aussi et l'inlassable dévouement du Patriarche choisi de Dieu pour être le protecteur de la Mère et de l'Enfant. C'est sous cette double tendresse, dont le Christ était si digne et à laquelle il a si bien répondu, que s'est écoulée sa vie cachée.

Pendant sa vie publique, le Sauveur attirait à lui par sa parole : « *Jamais homme n'a parlé, comme cet homme*[1] ». « *Il enseignait comme ayant autorité et non comme les scribes et les pharisiens*[2] ». Par sa bonté, au service de laquelle il a mis sa puissance de faire des miracles,

1. Joa., vii, 46.
2. Mat., vii, 29.

« *une vertu sortait de lui et les guérissait tous*[1] ». C'est par compassion pour la foule qui le suit depuis trois jours et n'a rien à manger, qu'il multiplie le pain de la terre[2]. Les larmes de la veuve de Naïm lui font ressusciter son fils[3], et celles de Madeleine rappellent Lazare du tombeau[4]. Un triple rayonnement d'intelligence, de bonté, de puissance, jaillissait de la divine personne du Verbe fait chair et gagnait ceux qui l'approchaient. Les foules, saisies de crainte et d'admiration, s'écriaient dans leur enthousiasme : « *Un grand prophète a surgi parmi nous, et Dieu a visité son peuple*[5] ».

Mais le Christ n'est pas seulement un prophète, si grand qu'on le suppose, il est la vérité par essence, source de toutes les autres vérités, la lumière qui éclaire toutes les intelligences, le Verbe de Dieu fait chair, pour nous apporter la vérité et la vie. Croire en lui comme à un homme envoyé de Dieu, ainsi qu'il est dit du Précurseur[6], ce n'est pas véritablement connaître le Christ et lui donner la foi qui lui est due, ce n'est le connaître que « *selon la chair* »,

1. Luc., VI, 19.
2. Marc., VIII, 2.
3. Luc., VII, 13.
4. Joa., XI, 33.
5. Luc., VII, 16.
6. Joa., I, 6.

comme le dit l'Apôtre [1]. Il faut donc, pour posséder la vie éternelle, croire au Christ tel qu'il est : s'attacher à lui par une foi divine, qui unit au Dieu et non plus seulement à l'homme. Car il est dit : « *La vie éternelle consiste à vous connaître, vous qui êtes seul vrai Dieu, et à connaître celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ* [2] », égal à vous et seul vrai Dieu comme vous.

Or, pour avoir la foi qui sauve et qui donne la vie éternelle, il faut avant tout l'appel d'en haut, la grâce qui descend sur la nature raisonnable. Le Sauveur l'a dit : « *Personne ne peut venir à moi, si mon Père qui m'a envoyé ne l'attire* [3]. » Sur quoi saint Augustin fait cette sage réflexion : « Pourquoi Dieu attire-t-il celui-ci et laisse-t-il celui-là, gardez-vous de juger, si vous ne voulez errer. Retenez ceci, une fois pour toutes : N'êtes-vous pas encore attiré, priez pour que vous le soyez [4]. » Ni la grâce, ni la préparation à la grâce ne peuvent venir de la nature. Le soutenir est l'hérésie pélagienne ou semi-pélagienne. Il n'est

1. *II Cor.*, v, 16.
2. Joa., xvii, 3
3. Joa., vi, 44.
4. « Quem trahat et quem non trahat, quare illum trahat et illum non trahat, noli velle judicare, si non vis errare. Semel accipe, et intellige : Nondum traheris? ora ut traheris. » (*In Joa.*, xxvi, 2.)

pas plus possible à la nature d'engendrer la grâce, qu'il ne l'a été au néant de produire ce qui existe.

Que reste-t-il donc au pouvoir de la créature? De prier, en s'adressant au Créateur; de prier, sous l'invincible attrait du bonheur qui la tourmente, et d'attendre que celui qui déjà lui a donné ce qu'elle possède, achève sa perfection. Loin que Dieu refuse à l'homme de le rendre heureux, il a lui-même envoyé son Fils se faire homme pour racheter le monde et le rappeler à la vie : « *Je suis venu*, dit le Verbe incarné, *pour qu'ils aient la vie et qu'ils l'aient plus abondamment*[1]. » Le Christ est mort pour tous les hommes, et la grâce du salut leur est universellement donnée. Si elle n'est point efficace pour chacun, l'obstacle ne vient pas de Dieu. Il l'a dit par son prophète : « *Ta perte, Israël, est de toi, et ton salut n'est qu'en moi*[2]. » Le concile de Trente a défini que « celui qui fait ce qui est en son pouvoir, ne peut manquer d'avoir la grâce ». Il faut la foi qui vient de Dieu, puisque la raison, laissée à elle-même, ne peut connaître ni comprendre le mystère de l'Incarnation.

Pour voir comment la foi s'engendre, se fortifie, se développe, ne considérons pas les foules

1. Joa., x, § 10.
2. *Os.*, xiii, 9.

qui suivent Jésus sous un attrait purement humain : attrait fort légitime, puisque aucun homme n'a été aussi parfait que le Christ, mais qui s'arrête à l'humanité et ne va pas à la divinité. Lui-même le leur a dit quand, après la multiplication des pains, les témoins de ce prodige cherchent le Sauveur pour le faire roi : « *Vous me cherchez*, leur dit-il, *non parce que vous avez vu les signes* » révélateurs de ma divinité, « *mais parce que vous avez mangé des pains et vous en êtes rassasiés*[1]. » Laissons donc les foules, même enthousiastes, pour considérer, non plus ceux qui viennent d'eux-mêmes, mais ceux qui, appelés par le Père, sont tirés du monde et donnés au Fils.

Appel de Dieu et du Christ a la foi. — Déjà le Christ nous appelle conjointement avec le Père, puisqu'il est Dieu comme lui ; mais il nous appelle encore en tant qu'il est homme. Et comment ? Par son dévouement, sa souffrance, sa mort, et par les accents les plus tendres : « *Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués, et qui êtes chargés, et je vous soulagerai*[2]. » Dès l'ancienne loi, la Sagesse disait aux hommes : « *Venez, mangez mon pain et buvez le vin que je vous ai pré-*

1. Joa., vi, 26.
2. Mat., xi, 28.

paré[1]. » Elle tient le même langage après son incarnation : « *En vérité, en vérité,* s'écrie le Christ, *je vous le dis : Celui qui croit en moi a la vie éternelle. Je suis le pain de la vie... Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement*[2]. » Et à la Samaritaine : « *Quiconque boit de cette eau, aura soif encore, mais celui qui boira de l'eau que je lui donnerai, n'aura plus soif à jamais*[3]. »

« Comme les hommes, dit saint Augustin, par le manger et le boire, cherchent à ne plus avoir faim ni soif, il n'y a que ce pain et ce breuvage qui rendent immortels ceux qui les prennent[4]. »

L'appel dont nous venons de parler, est extérieur à l'âme. Il vient du dehors par la révélation divine, qui a retenti jusqu'aux extrémités de la terre[5]. Or il y a un autre appel, celui du dedans, que Dieu par sa grâce fait entendre au cœur de l'homme. Les deux appels sont nécessaires, celui du dehors, puisque « *la foi,* dit saint Paul, *vient de l'enseignement,* ex auditu,

1. *Prov.*, IX, 5.
2. Joa., VI, 51-54.
3. Joa., IV, 13.
4. « Cum cibo et potu id appetant homines, ut neque esuriant, neque sitiant; hoc veraciter non præstat, nisi iste cibus et potus, qui eos a quibus sumitur immortales et incorruptibiles facit. » (*In Joa.*, XXVI, 17.)
5. *Act.*, I, 8.

et l'enseignement de la parole du Christ [1] » ; celui du dedans, car il met dans l'âme la lumière de foi qui unit à Dieu. « *Les démons croient et tremblent* », dit saint Jacques [2]. Ils croient parce qu'ils ne peuvent s'empêcher de voir la vérité de ce que Dieu dit. Ils ont ce qu'on appelle la foi acquise par la seule lumière naturelle, comme l'homme qui sait qu'il faut croire et ne donne pas encore son cœur à Dieu; ce n'est pas la vraie foi, qui vivifie et justifie. Les démons ne peuvent avoir la foi qui sauve, puisqu'ils sont à jamais séparés de Dieu. Aucun appel ni du dehors, ni du dedans ne se fait entendre à eux.

Le Christ, vers le milieu de sa carrière apostolique, vint un jour dans les confins de Césarée de Philippe, et interrogea ses disciples en ces termes : « *Que disent les hommes du Fils de l'homme?* » Signifiant, dit saint Hilaire [3], qu'il fallait voir en lui autre chose qu'un homme ordinaire; car, homme, il l'était incontestablement. Les disciples répondirent : « *Les uns disent que vous êtes Jean-Baptiste, d'autres que vous êtes Élie; d'autres, Jérémie ou l'un des prophètes.* » S'enquérant alors, non plus

1. *Rom.*, x, 17.
2. *Jac.*, II, 19.
3. *In Mat.*

des sentiments du vulgaire, mais de ce que ses disciples pensaient de lui : « *Et vous*, leur dit-il, *qui dites-vous que je suis ?* » Pierre prend la parole au nom des autres et confesse la divinité de son Maître : « *Vous êtes*, dit-il, *le Christ, le Fils du Dieu vivant.* » Tous l'acclament, et cette confession jette une grande lumière sur le groupe apostolique, quand le Sauveur confirmant les paroles de Pierre, dit : « *Tu es heureux, Simon, fils de Jonas, car ce n'est point le sang ni la chair qui t'ont révélé ces choses ; mais mon Père qui est dans les cieux* [1]. »

Ce n'était pas en effet avec les yeux du corps, que Pierre pouvait voir la divinité de son Maître, ni même avec ceux de la raison dépourvue d'assistance, puisque aucune intelligence créée n'atteint par elle-même jusqu'à Dieu pour le voir tel qu'il est. Il faut donc, comme le dit saint Paul, qu'une révélation frappe au dehors les oreilles de l'homme, et qu'une lumière, d'ordre supérieur, l'éclaire au dedans et le fasse adhérer à l'objet révélé. C'est ce qui ressort de la réponse du Christ à son Apôtre : « *Tu es heureux...* » Le dernier entretien du Sauveur avec les siens va confirmer ces paroles. « *Mes petits enfants*, leur dit-il, *je ne suis plus que pour peu de temps*

1. Mat., xvi, 13-17.

avec vous[1]. *Que votre cœur ne se trouble pas, vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi.* » *Croyez* de la même foi que celle que vous portez à Dieu. Puis il donne le motif de son départ : « *Je vais vous préparer la place. Et quand je vous aurai préparé la place, je reviendrai et je vous prendrai près de moi, afin que là où je suis, vous soyez aussi.* » Le divin Sauveur ajoute : « *Et où je vais, vous le savez et vous connaissez le chemin.* » Ils connaissent donc deux choses, le Maître l'assure : là où va le Christ et le chemin qui y conduit. « *Thomas lui dit : Seigneur, nous ne savons pas où vous allez, et comment en pouvons-nous connaître le chemin*[2]? » Il y a contradiction entre « *vous savez* » du Christ, et « *nous ne savons pas* » de l'Apôtre. Qui donc se trompe et qui est dans le vrai? Le Maître ne peut se tromper, c'est donc le disciple qui est dans l'erreur et le Sauveur va le montrer.

« *Jésus lui dit : Je suis la voie, la vérité et la vie*[3] ; » « *Je suis la voie* », c'est-à-dire le chemin par où l'on passe ; « *je suis la vérité et la vie* », c'est-à-dire le terme où l'on aboutit. « *Je suis la voie* » que le Christ a déjà suivie en descen-

1. Joa., xiii, 33.
2. Joa., xiv, 1-5.
3. Joa., xiv, 6.

dant du ciel et qu'il va reprendre pour remonter au ciel. Mais comment le divin Sauveur est-il aussi notre voie pour monter au ciel? Il avait déjà dit à Nicodème que « *personne ne monte au ciel, que celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme, qui est dans le ciel* [1] ». Il dit ici plus expressément encore : « *Personne ne vient au Père, si ce n'est par moi* [2]. » Ce n'est donc que par notre incorporation au Christ et qu'en suivant le chemin parcouru par lui, que nous pouvons monter au ciel. Ce chemin, les Apôtres pouvaient le connaître, car s'adressant à tous le Sauveur dit encore : « *Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi le Père* [3]. »

Les disciples connaissaient la divinité de leur Maître, témoin la confession de Pierre, acclamée par eux tous, et les prophéties de l'Ancien Testament où il est dit entre autres passages que « *Dieu a incliné les cieux et qu'il est descendu* [4] ». S'ils connaissaient la divinité du Christ, c'est-à-dire l'incarnation de Dieu, ils connaissaient donc le chemin que le Sauveur allait prendre pour remonter au ciel et dérober aux siens sa présence corporelle : puisque ce chemin du retour

1. Joa., III, 13.
2. Joa., XIV, 6.
3. Joa., XIV, 7.
4. *Ps.* XVII, 10.

est le même que celui qu'il avait pris pour descendre. Quand donc Thomas dit, en son nom et au nom des autres, qu'il ne connaît pas la voie, il faut entendre qu'il ne se rappelle pas l'avoir connue ou qu'il ne l'a qu'implicitement connue.

Pourquoi le psaume ajoute-t-il qu' « *une nuée est sous les pieds de Dieu,* » après qu'il est descendu se faire homme? Ce ne peut être que pour désigner l'humanité dont il s'est revêtu. C'est par elle en effet qu'il est venu, par elle qu'il a souffert, par elle qu'il est sorti glorieux du tombeau et remonté au ciel. Ces phases ont eu lieu dans l'humanité du Christ, et sont attribuées à Dieu à cause de l'unité de la personne. L'expression symbolique du psaume est tirée de la nuée qui éclairait les Hébreux au désert pendant la nuit, et les couvrait de son ombre pendant le jour. Elle exprimait la foi sous laquelle nous marchons vers le ciel, la foi qui a son côté lumineux pour nous montrer le but, et son côté obscur pour nous permettre de mériter. Elle est comme les verres décolorés des télescopes, sans lesquels on ne peut contempler le soleil.

Nous ignorons jusqu'à quel point les Apôtres connaissaient à cette heure la divinité de leur Maître et, par elle, le Père, comme le Sauveur le dit encore : « *Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi le Père* ». Et il ajoute : « *Bientôt*

vous le connaîtrez, et vous l'avez vu [1]. » Ce *bientôt* — ἀπάρτι — peut s'entendre de deux manières : du ciel, s'il s'agit de la connaissance parfaite du Père, le temps qui sépare de la vision béatifique pouvant être considéré comme peu de chose en comparaison de l'éternité. Mais *bientôt* peut s'entendre aussi de la connaissance du Père, et par elle de Dieu, propre à la terre. C'est le Verbe ou le Fils de Dieu, envoyé par le Père pour se faire homme, qui la donne. On ne peut en effet voir le Fils sans voir le Père, et on ne peut ici-bas voir la divinité du Christ qu'en s'élevant par la foi au-dessus de son humanité; seule, la foi atteint jusqu'à sa divinité. C'est la vue ou connaissance intermédiaire entre la vision du ciel et la connaissance du Christ qui s'arrête à l'homme. Les paroles qui suivent vont le montrer.

« *Philippe lui dit : Seigneur, montrez-nous votre Père et cela nous suffit* [2]. » Puisque le Père est indubitablement Dieu, voir le Père revient à voir Dieu. Mais le Sauveur répondit à son Apôtre : « *Il y a si longtemps que je suis avec vous, et vous ne m'avez pas connu! Philippe, qui me voit, voit aussi le Père. Comment, dites-vous : montrez-nous le Père?* » Et s'adressant à

1. Joa., xiv, 7.
2. Joa., xiv, 8.

tous : « *Ne croyez-vous pas que je suis dans le Père, et que le Père est en moi? Ces paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi, mais le Père, qui demeure en moi, fait les œuvres*[1] ». La foi peut seule ici-bas faire connaître la divinité du Fils et du Père, que le Christ révèle par les paroles et les œuvres provenant du Père, comme lui-même en provient, et que son humanité rend visibles. Insistant sur la nécessité de la foi, le Sauveur dit encore : « *Ne croyez-vous pas que je suis dans le Père, et que le Père est en moi? Croyez au moins à cause des œuvres elles-mêmes*[2] », car si le Christ a parlé en Dieu, il a surtout agi en Dieu.

« *Ne croyez-vous pas?* » est un reproche que le Sauveur adresse à ses Apôtres. Puisqu'ils ne pouvaient voir ni le Fils ni le Père face à face sur la terre, ils devaient au moins croire aux actions de leur Maître, là est le reproche. Mais Philippe a-t-il été indiscret et répréhensible en faisant une telle demande? Non, s'il croyait à la parfaite ressemblance du Fils au Père fondée sur l'identité de nature; oui, dans le cas contraire, s'il estimait le Fils moindre que le Père. Le Maître pouvait seul connaître ce qui se passait dans l'âme de ses Apôtres et la réponse

1. Joa., xiv, 9, 10.
2. Joa., xiv, 11, 12.

qu'il fait à Philippe ne montre pas que celui-ci fût dans l'erreur d'Arius. Il pouvait en effet croire à la parfaite égalité du Fils avec le Père, et demander encore à voir le Père après avoir vu le Fils, car l'un n'est pas l'autre, leurs personnes sont distinctes. Supposez deux hommes tellement semblables, que connaître l'un c'est déjà connaître l'autre, il n'en reste pas moins le désir de voir l'un après avoir vu l'autre pour les connaître tous deux personnellement.

Naissance et développement de la foi des Apôtres. — C'est à Cana de Galilée, par le changement de l'eau en vin, que Jésus a fait apparaître le premier des signes révélateurs de sa divinité, « *de sa gloire*, dit l'Évangile, *et que ses disciples crurent en lui*[1] ». Ils le pouvaient puisque chaque signe a une valeur probante, que leur nombre fortifie, mais ne crée pas. La foi primordiale des disciples était bien faible encore. Si on la suit du premier signe au dernier, de Cana à l'Ascension, et à la descente du Saint-Esprit, combien de fois cette croyance n'a-t-elle pas varié! Elle s'est même éteinte pour renaître en vertu d'un contact plus intime avec le divin Sauveur. Ce n'est qu'à la

1. Joa., II, 11.

Pentecôte qu'elle a pris tout son accroissement, et s'est pour toujours affermie dans l'âme des Apôtres. Suivons rapidement son progrès.

Peu après Cana, « *quand Jésus était dans le temple au temps de Pâque, le jour de la fête, beaucoup crurent en lui, à la vue des signes qu'il faisait. Mais Jésus ne se fiait point à eux* », ne croyait pas à eux, « *parce qu'il les connaissait tous*[1] ». Il voyait qu'ils n'avaient pas la foi surnaturelle. A la promesse de l'Eucharistie, « *beaucoup de ses disciples se retirent en arrière et ne vont plus avec lui*[2] »; il ne resta que les douze. Dès la trahison de Judas, quand les satellites s'emparent du Sauveur, « *tous les disciples l'abandonnent et prennent la fuite*[3]. » Pierre, qui avait si bien confessé la divinité de son Maître, le renie trois fois, à la voix d'une servante. Cependant nous trouvons sur le Calvaire au pied de la croix, trois dévouements, trois amours, qui montrent que la foi ne s'était pas éteinte dans tous les cœurs : la foi de la Mère de Jésus, qui n'a jamais défailli; la foi du disciple bien-aimé, que nous pouvons regarder comme plus ardente que celle des autres Apôtres; enfin la foi de Made-

1. Joa., II, 23. 24.
2. Joa., VI. 67.
3. Mat., XXVI, 56.

leine prouvée parce qu'elle ne quitte pas les pieds du Sauveur.

Après sa résurrection glorieuse, le premier soin du Christ a été de convaincre les siens de son identité, de leur prouver que c'était bien lui, le même qui a été mort et qui vit, à jamais victorieux de la mort et de toute puissance ennemie : cette conviction augmente leur foi. Le Sauveur leur parle en même temps du royaume de Dieu, et de la part qu'ils doivent y prendre. Il leur commande, pour qu'ils accomplissent leur tâche, « *de ne point quitter Jérusalem, mais d'attendre la promesse du Père, que vous avez,* dit-il, *entendue de ma bouche; car si Jean a baptisé dans l'eau, vous devez, vous, être baptisés dans l'Esprit-Saint, d'ici à peu de jours*[1] ». C'est en effet par l'Esprit-Saint que la foi s'engendre, par lui qu'elle se soutient, grandit et arrive à sa plénitude.

Notre foi semblable a celle des Apotres. — Ce que nous venons de dire de la foi des Apôtres est pour nous d'un grand enseignement. Notre foi dans le Christ est en butte aux mêmes attaques que celles qui ont assailli les disciples : elle se heurte aux scandales et aux persécutions du dehors, comme aux luttes du dedans. « *Il*

1. *Act.*, I, 4, 5.

est nécessaire que les scandales viennent, » a dit le Sauveur lui-même[1]. « *Heureux donc celui qui ne sera pas scandalisé à cause de moi*[2]. » « *S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront aussi. Le serviteur n'est pas au-dessus du Maître*[3]. » Depuis son Ascension, le Sauveur est encore dans ses membres en butte à la persécution. « *Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu*[4] ? » non en lui-même dans le ciel, mais dans les siens sur la terre. Toutes les puissances du monde et de l'enfer sont soulevées contre les élus, afin de les éprouver comme l'or dans la fournaise et de les rendre dignes de Dieu.

Au baptême l'enfant, comme l'adulte, est arraché à la puissance de Satan et uni à Dieu par la grâce sanctifiante qui le purifie, ainsi que par les vertus infuses de foi, d'espérance et de charité qui l'ordonnent à sa fin bienheureuse. Désormais, il n'est plus « *enfant de colère comme les autres*[5] ». La vie éternelle lui est rendue et déjà il peut l'obtenir ; s'il meurt, il entre au ciel par les mérites du Christ, sans avoir rien fait pour s'en rendre digne. Mais, arrivé à l'âge de

1. Mat., xviii, 7.
2. Mat., xi, 6.
3. Joa., xv, 20.
4. *Act.*, ix, 4.
5. *Eph.*, ii, 3.

discrétion, quand il comprend ce qu'il est et ce que Dieu a fait pour lui, il délibère au dedans de lui, et choisit sa fin, pour y tendre, comme on tend à sa fin dernière, par tous les actes volontaires et libres de sa vie. Nous devons croire que sous la lumière mise en lui et la grâce qui l'a sanctifié, l'enfant, devenu responsable de sa destinée, se porte vers Dieu, le choisit comme fin et s'unit à lui pour l'aimer, le servir et par ce moyen acquérir la vie bienheureuse. C'est son premier acte de foi et d'hommage, semblable à celui que les disciples donnèrent au Christ à la vue du premier miracle de leur Maître. Cet acte durera et doit aller se perfectionnant, aussi longtemps que sera gardée l'innocence baptismale.

L'épreuve ne tarde pas à venir. L'enfant peut s'y trouver exposé dès le sein de sa famille, si l'esprit chrétien n'y règne pas; dans l'école sans Dieu; au contact de camarades impies et blasphémateurs. Il la rencontrera surtout quand il sera plus grand, dans les exemples, les doctrines, les agissements de ceux qui ont renié le Christ et se donnent la triste mission d'éteindre les lumières du ciel et d'arracher la foi des cœurs chétiens.

Mais ce ne sont là que les assauts du dehors, il ne existe au dedans de plus redoutables. « *Les*

ennemis de l'homme sont en lui [1]. » « *La chair*, dit saint Paul, *convoite contre l'esprit et l'esprit contre la chair* [2]. » C'est pourquoi l'Apôtre « *voit en lui deux hommes : l'homme intérieur, qui se délecte dans la loi de Dieu ; et l'homme de péché qui ne veut pas obéir* [3] ». Pourquoi cette révolte? Parce que l'homme détourné de Dieu se fait lui-même sa fin et veut que tout soit ordonné à lui. « Deux amours, dit saint Augustin, ont bâti deux cités : l'amour de soi porté jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre; et l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité céleste [4]. » La cause première de toutes ces attaques est l'esprit mauvais qui a fait tomber nos parents. « *Notre lutte,* dit saint Paul, *n'est pas contre la chair et le sang; mais contre les princes et les puissants, qui gouvernent ce monde de ténèbres* [5]. »

La foi par elle-même a ses difficultés, à cause de la grandeur de son objet. Elle n'est pas le fait d'une âme vulgaire, mais d'un esprit vigoureux qui s'élève au-dessus de ce monde, au-dessus de lui-même et de tous les cieux pour s'attacher à

1. Mat., x, 36.
2. *Gal.*, v, 17.
3. *Rom.*, vii, 22, 23.
4. « Fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, cœlestem autem amor Dei usque ad contemptum sui. » (*Trin.*, xiv, 28.)
5. *Eph.*, vi, 12.

la révélation que Dieu fait de ce qu'il est en lui-même et des secrets desseins de son cœur à l'égard de l'homme, vérités que rien de créé ne fait connaître. Par son objet si élevé, la foi meurtrit sans cesse la raison, l'unissant à ce qu'elle ne voit ni ne comprend. « Credo quia absurdum [1]. » Il le faut, dit l'Apôtre « *pour abaisser toute hauteur se dressant contre la science de Dieu et mettre en captivité les pensées de l'homme sous l'obéissance au Christ* [2] ». C'est ainsi que la foi purifie les cœurs, comme il est dit aux *Actes* [3], leur ôtant l'amour de ce qui est créé pour les appeler à la vie et au bonheur même de Dieu. Aussi devient-elle « *notre trésor*, dit l'Apôtre, *que nous portons dans des vases d'argile, afin que cette sublimité soit la puissance de Dieu et ne vienne pas de nous* [4]. » De là les craintes de perdre un si grand bien, qui nous assailleront tant que la foi ne sera pas devenue vision.

C'est Dieu qui met la foi au cœur de l'homme; mais qui la conservera, qui la perfectionnera?

1. Mot attribué à Tertullien, mais qui n'appartient ni aux Pères ni aux théologiens. Il est une formule d'accusation inventée par les ennemis de la foi. Tertullien a dit : « Et mortuus est Filius Dei; prorsus credibile est, quia ineptum » (*De Carne Christi*, c. 5), dans le sens où saint Paul a dit que la croix est une folie.

2. *II Cor.*, x, 5.

3. *Act.* xv, 9.

4. *II Cor.*, iv, 7

Dieu encore, parce qu'il est la cause première de tout ce qui existe, se meut, vit et se perfectionne. L'homme est la cause seconde de la foi; c'est en lui qu'elle descend, en lui qu'elle subsiste. L'homme la reçoit passivement au baptême, s'il est incapable de faire un acte humain pour la recevoir; mais quand le baptisé, parvenu à l'âge de discernement, prend conscience de ce qu'il est, connaît le bien et le mal, devient l'arbitre de sa destinée, quand il choisit Dieu pour sa fin et renonce à Satan; c'est alors que sa foi au Rédempteur n'est plus en lui sans lui, mais avec lui; elle devient sienne par son acceptation. Dieu respecte sa liberté, il se propose et ne s'impose pas.

Or, quand il s'agit du salut, la cause première de tout bien ne peut pas être en défaut. Le concile de Trente l'a déclaré : « La grâce, dit-il, ne manque jamais à celui qui fait ce qui est en son pouvoir ». Doctrine admirable qui ôte de notre cœur toute récrimination contre Dieu, et nous met en garde contre nous-même; c'est l'acte délibéré d'adhésion au Christ qu'il faut maintenir avec soin. « *Dieu a créé l'homme droit* [1] » et « *l'a laissé dans la main* (la puissance) *de son conseil* [2]. » La foi sera donc conservée par le contact soutenu avec le Christ et augmentée par un contact plus

1. *Eccle.*, VII, 30.
2. *Eccli.*, XV, 14.

grand; jamais on ne croira assez au Christ. Nous devons donc commencer par invoquer la cause première de tout bien en disant avec les Apôtres : « *Seigneur, augmentez notre foi* [1] », ou avec ce père qui venait demander au Sauveur la guérison de son enfant : « *Je crois, Seigneur, venez au secours de mon incrédulité* [2]. » Nous devons ensuite et surtout garder la parole du Christ et accomplir ses commandements.

Une condition nécessaire pour acquérir comme pour augmenter la foi, c'est qu'elle soit droite dans l'esprit et dans le cœur; c'est-à-dire qu'elle porte sur le Christ tel qu'il est véritablement, sur le Dieu en même temps que sur l'homme. Ceux qui divisent le Christ le détruisent. La foi au Dieu sans passer par l'homme, est impossible; et la foi à l'homme sans arriver au Dieu, est inefficace pour le salut. Sainte Thérèse, pour avoir lu certains auteurs peu renseignés, a souffert de cette division. « Ils recommandent beaucoup, dit-elle, d'éloigner de soi toute image corporelle et de s'élever à la pure contemplation de la divinité; et ils regardent tout ce qui tombe sous les sens, sans excepter même l'humanité de Jésus-Christ, comme un embarras ou un obstacle... Compter le corps de l'Homme-Dieu parmi nos misères, le

1. Luc., xvii, 5.
2. Marc., ix, 23.

mettre au rang des autres créatures, c'est ce que je ne puis souffrir... » mais « on ne doit pas nombre des obstacles la très sacrée humanité de Jésus-Christ... Que nous autres, au lieu de travailler de toutes nos forces à avoir toujours présente, et plût à Dieu que ce fût toujours ! cette humanité très sainte, nous prenions de gaieté de cœur et de propos délibéré, une habitude toute contraire, voilà ce qui ne me paraît pas bien, et ce qui est pour l'âme marcher en l'air, comme on dit. Faibles humains que nous sommes, il est d'une immense utilité pour nous, toute la vie, de nous représenter Jésus-Christ comme homme [1]. »

Les deux natures du Christ peuvent faire que l'on s'arrête à l'une sans aller à l'autre, car elles sont parfaites et distinctes. Mais elles n'existent pas séparément ; au point que l'on ne peut croire à la divinité du Sauveur sans comprendre qu'elle nous est apportée par l'humanité, comme le miel dans le rayon, le froment dans l'épi : ni contempler l'homme dans le Christ sans savoir qu'il n'existe que dans l'être personnel de Dieu. L'orgueil janséniste a cru honorer Dieu en mettant de côté l'humanité du Sauveur et la charité créée si tendre, si exquise, si parfaite qu'il a eue

1. *Vie écrite par elle-même,* ch. xxii. Trad. Bouix.

pour les hommes. Les Juifs semblablement, s'ils ont été sincères, ont cru honorer Dieu en crucifiant son Fils. L'excès opposé est plus fréquent encore. Tous les déistes rejettent le Christ pour communier directement avec Dieu. Qui les tirera de leur erreur? Le fait incontestable de l'Incarnation.

Il est de bon ton, dans une certaine philosophie, d'admirer l'homme dans le Christ, d'en faire l'éloge, de lui reconnaître une incomparable intelligence, un grand cœur, un grand caractère, une vertu parfaite : on accepte qu'il soit le plus illustre des représentants de la nature humaine, mais on n'admet pas qu'il est Dieu en même temps qu'homme. Combien de croyants ne s'arrêtent-ils pas encore à l'humanité du Sauveur sans aller jusqu'à sa divinité! Ils sont Nestoriens sans le savoir et, probablement, sans le vouloir; leur contemplation du Christ, comme leur amour, ne peut les vivifier; car ils n'aboutissent qu'à l'homme et ne voient pas le Dieu; ils n'ont qu'un Christ humain devant les yeux, non le Christ-Dieu; ils contemplent un miroir de vertu et de perfection, sans communier par l'esprit et le cœur à celui qui est la vertu et la perfection en personne et par essence.

Combien saint Augustin avait raison de dire : « Dieu nous a donné le Christ, mais le Christ

homme; et l'homme qu'il nous a donné est celui qui deviendra notre Dieu. Aux hommes il fallait un homme, puisque Dieu ne pouvait leur donner quelqu'un qu'ils ne pussent comprendre. Personne ne pouvait comprendre le Christ en tant que Dieu; Dieu s'est donc fait homme pour les hommes, et s'est gardé Dieu pour les dieux. Ne viens-je pas de parler avec arrogance? Assurément je serais arrogant, si lui-même n'avait dit : « *Vous êtes des dieux et tous fils du Très-Haut.* [1] » Nous sommes renouvelés par l'adoption pour devenir les fils de Dieu. Déjà nous le sommes, mais par la foi; déjà nous le sommes, mais en espérance, non en réalité... Maintenant nous croyons ce que nous ne voyons pas. Restant dans ce que nous croyons et ne voyons pas, nous mériterons de voir ce que nous croyons. Jean, du reste, qu'a-t-il dit dans son épître? « *Très chers, nous sommes fils de Dieu, et ce que nous serons n'est pas encore apparu* [2]. » Et le mot de saint Paul : « *Nous mar-*

1. *Ps.* LXXXI, 6.

2. *I Joa.*, III, 2. — « Dedit (Deus) nobis Christum, sed hominem : quem nobis dedit hominem, cum ipsum nobis daturus est Deum. Hominibus enim hominem dedit : quia talem illum dedit hominibus, qualis posset capi ab hominibus. Deum enim Christum nullus hominum capere poterat. Factus est hominibus homo, servavit se Deum diis. An forte arroganter dixi? Revera arroganter, nisi ipse dixisset : « Ego dixi : dii estis, et filii Altissimi omnes. » Ad ipsam adoptionem reno-

chons sous la foi et non sous la vision [1]. »

vamur, ut efficiamur filii Dei. Jam quidem sumus, sed per fidem : sumus quidem in spe nondum in re... Modo enim credimus quod non videmus : permanendo in eo quod credentes non videmus, merebimur videre quod credimus. » Præterea Joannes in epistola sua quid ait? « Dilectissimi, filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus. » (Augustinus, *In psal.* lxxxiv, 9.)

1. *II Cor.*, v, 7.

TROISIÈME PARTIE

CHAPITRE XI

Les Convenances de l'Incarnation.

Conveniens fuit Deo incarnari.
(III, q. 1, a. 1, c.)

Origine des convenances. — Leur nombre et leur groupement. — Bonté de Dieu à l'égard de l'homme déchu. — Comment l'Incarnation efface le péché. — Objections. — Vraie fin de l'homme.

Origine des convenances. — Ces convenances ou harmonies de l'Incarnation, naissent des rapports que ce prodigieux événement soutient avec Dieu qui en est l'auteur, avec l'homme qui en est le terme et, par l'homme, avec tout l'ensemble de la création.

Leur nombre et leur groupement. — Les convenances sont nombreuses. Outre celles que l'Écriture, les Pères, les Docteurs signalent, chaque fidèle peut encore en trouver de nouvelles sans épuiser la fécondité d'un si grand

sujet. Un brin d'herbe est pour le savant une matière inépuisable d'étude et de contemplation; que sera-ce donc du fait incomparable de Dieu fait homme? « Si quelqu'un, dit saint Thomas, considère avec attention et piété les motifs cachés de l'Incarnation, il y trouvera une profondeur de sagesse si grande, qu'elle dépasse tout ce que l'homme peut comprendre,... de sorte que l'esprit, qui s'applique avec foi à la connaissance de ce grand mystère, voit se dérouler devant lui des convenances de plus en plus admirables[1]. » Leur nombre cependant, si grand qu'il puisse être, se rapportera toujours aux trois chefs indiqués : à Dieu qui s'incarne, à l'homme pour lequel il s'incarne, et, par l'homme, à l'universalité des choses.

Convenances a l'égard de Dieu. — L'Angélique Docteur se demande au premier article de son traité du Christ, s'il était convenable à Dieu de s'incarner. La réponse est affirmative et il l'appuie sur deux arguments : l'un d'autorité, l'autre de raison; commençons par le premier.

1. « Si quis autem diligenter et pie Incarnationis mysteria consideret, inveniet tantam sapientiæ profunditatem, quod omnem humanam cognitionem excedat... Unde fit ut pie consideranti semper magis ac magis admirabiles rationes hujusmodi mysterii manifestentur. » (*C. G.*, IV, 54, *Si quis.*)

« Il était, on ne peut plus convenable, *convenientissimum*, dit-il, que les invisibles perfections de Dieu fussent rendues visibles par les créatures, ainsi que l'enseigne saint Paul aux Romains; le monde en effet n'a pas d'autre raison de son existence. Or, comme le dit Jean de Damas au troisième livre *De Fide orthodoxa*, le mystère de l'Incarnation manifeste à la fois la bonté, la sagesse, la justice et la puissance de Dieu [1]. La bonté, parce qu'il n'a pas abandonné par mépris la faiblesse de celui qu'il avait créé de ses propres mains. La justice, parce qu'il n'a pas permis que le tyran qui avait terrassé l'homme, fût terrassé par un autre que l'homme, ou que celui-ci fût arraché de la mort par violence. La sagesse, en ce qu'il a trouvé le prix convenable d'une difficile rançon. La puissance enfin, parce que se faire homme, est l'œuvre la plus grande qui soit au pouvoir de Dieu. Il a donc été convenable que Dieu s'incarnât [2]. »

1. « Ses entrailles se sont émues et il lui a tendu la main », dit encore Jean de Damas. (*De Fide Orth.*, I, 20.)

2. « Illud videtur esse convenientissimum ut per visibilia monstrentur invisibilia Dei; ad hoc enim totus mundus est factus, ut patet per illud Apostoli *Rom.*, I, 20 : Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur. Sed, sicut Damascenus dicit in principio tertii lib. *De Ortho. Fide*, cap. 1, per Incarnationis mysterium monstratur simul bonitas, et sapientia, et justitia, et potentia Dei vel virtus. Bonitas quidem quoniam non despexit proprii plasmatis infirmitatem; justitia vero, quoniam homine victo

Saint Thomas passe à l'argument de raison. « Tout ce qui est conforme à la nature d'un être, dit-il, convient à cet être. C'est ainsi qu'il convient à l'homme de raisonner, puisqu'il est par nature un être raisonnable. Or la nature de Dieu est d'être l'essence même de la bonté. Tout ce qui est de la nature du bien convient donc à Dieu. Mais il est de la nature de tout bien de se communiquer, et de la nature du souverain bien, de se communiquer souverainement, ce qui a surtout lieu quand Dieu se donne à la créature au point de ne faire qu'une même personne de trois substances : le Verbe, l'âme et la chair, ainsi que saint Augustin le dit au XIII[e] livre, chapitre XVII, de la *Trinité*. D'où l'on voit manifestement, qu'il était convenable à Dieu de s'incarner[1]. »

non alio quam homine fecit vinci tyrannum, neque vi eripuit ex morte hominem; sapientia vero, quoniam invenit difficillimi pretii decentissimam solutionem; potentia vero sive virtus infinita, quia nihil est majus, quam Deum fieri hominem. Ergo conveniens fuit Deum incarnari. » (III, q. 1, a. 1, *Sed contra*.)

1. « Unicuique rei conveniens est illud quod convenit ei secundum rationem propriæ naturæ; sicut homini conveniens est ratiocinari; quia hoc ei convenit in quantum est rationalis secundum naturam suam. Ipsa autem natura Dei est essentia bonitatis, ut patet per Dionysium 1 cap. *De Div. Nom.* Unde ad rationem Dei, utpote summi boni, pertinet quod summo modo se creaturæ communicet; quod quidem maxime fit per hoc quod naturam creatam sic sibi conjungit, ut una persona fiat ex tribus; scilicet Verbo,

Que Dieu soit le bien par essence, Platon le montre admirablement dans le *Banquet,* et la raison peut s'en rendre compte. Cette dernière, en effet, constate que tous les êtres qu'il lui est donné de connaître, sont bons au degré où ils ont de l'être, et que cependant aucun n'est la bonté par essence ; car tous sont contingents, particuliers, finis. Ce qu'ils possèdent d'être, ils l'ont reçu, dans des limites qu'ils ne peuvent franchir. Leur indigence, aussi bien que leur richesse, proclame donc qu'ils proviennent d'une source éminente dont ils sont les dérivés, loin de posséder l'être et le bien par eux-mêmes.

Une propriété du bien est d'être communicable, *sui diffusivum,* en proportion de son excellence. Mais le bien existe avant de se communiquer, surtout le bien qui est de soi. Il serait contradictoire de soutenir que le bien d'où tous les autres procèdent, a besoin de se donner pour exister. Il est avant toute communication, ce sont les dérivés qui ont besoin de la source pour exister, non la source qui est par elle-même antérieure à tout dérivé. Le souverain bien se suffit à lui-même, parce qu'il est le bien en soi et sous tous rapports. Aucun dérivé ne peut l'enrichir,

anima et carne sicut dicit Augustinus XIII, *De Trinitate,* c. XVII). Unde manifestum quod conveniens fecit Deum incarnari. » (III, q. I, a. 1, c.)

car tous sortent de lui et ne lui apportent rien. Si Dieu crée, c'est librement ; par choix et par bonté, non par nécessité. Cependant il monte de toutes les créatures vers Dieu un tribut d'hommages qui lui est dû, et qui ne peut être aliéné.

Excellence de l'Incarnation. — Saint Thomas dit encore que l'Incarnation est le comble de la bienfaisance divine, par le don qu'elle apporte aux hommes et la manière dont elle l'apporte. Le don est Dieu lui-même, le bien par essence, le principe de tous les autres biens, sans lequel aucun de ceux-ci n'est possible. Supposez Dieu donnant à la créature raisonnable tout ce que la toute-puissance peut produire ; ferait-il jaillir du néant des mondes de plus en plus merveilleux pour les jeter aux pieds de l'homme, mais sans se donner lui-même, la possession de tous ces biens n'égalerait pas la possession du bien en soi, la béatitude qu'ils apporteraient resterait loin de la béatitude que donnerait le bien d'où tous les autres dérivent. L'homme dans ses amitiés comprend qu'il doit en être ainsi. Prodiguez à quelqu'un vos richesses, votre puissance, votre honorabilité, dans la mesure où vous possédez ces biens, sans cependant vous donner vous-même, vous n'avez pas atteint au dernier degré de la bienfaisance, à celui qui contient et dépasse

tous les autres; entre amis, les biens sont communs, parce que les cœurs sont unis. Si au contraire vous vous donnez vous-même, vous ne pouvez pas aller au delà. Le Maître l'a dit : « *Personne ne peut avoir une dilection plus grande que de donner sa vie pour ses amis*[1]. »

Le don relevé par la manière dont il est fait. — C'est d'un tel amour que Dieu nous a aimés. Il a donné, dans le Christ, sa vie mortelle pour nous racheter et sa vie éternelle pour nous béatifier. Restant en lui-même, Dieu ne pouvait mourir; il a donc pris pour nous une vie passible et mortelle. Incarné, il a livré sa vie à la souffrance et à la mort. Comment à la vue de la croix ne pas croire que Dieu s'est donné complètement à nous! « *Dieu*, dit saint Paul, *fait ressortir l'amour qu'il nous porte en ce que le Christ est mort pour nous, alors que nous étions encore pécheurs*[2]. » Nos misères, loin de rebuter son cœur, l'ont rempli d'une affection si grande, qu'il a voulu lui-même expier nos fautes et nous rendre la vie. Cet amour porte un nom réservé, il s'appelle la miséricorde, parce qu'il naît à la vue des malheurs de l'objet aimé. Aucun n'est aussi grand, parce qu'il efface l'of-

1. Joa., xv, 13.
2. *Rom.*, v, 8, 9.

fense avant de rendre l'amitié. « *Les miséricordes du Seigneur sont au-dessus de toutes ses œuvres* [1]. »

Saint Léon parle admirablement de cet amour. « Dieu, dit-il, tout-puissant et clément, dont la nature est bonté; la volonté, puissance; l'action, miséricorde; dès qu'il nous a vus succomber sous les traits empoisonnés du démon, a, tout au commencement du monde, préparé les remèdes capables de ramener à la vie ceux que la mort avait frappés. Dans tous les temps, à diverses reprises, par l'abondance de ses dons, la divine bonté a constamment pris soin de la race humaine. Tous les siècles passés ont connu les effets de sa bienveillante providence; mais il a, dans les derniers temps, comblé la mesure de son habituelle bonté, quand dans le Christ la miséricorde s'est d'elle-même offerte aux pécheurs; la vérité, aux égarés; la vie, aux mourants; quand le Verbe éternel et égal au Père, a revêtu dans l'unité de la divine substance, l'humilité de notre nature; et Dieu, né de Dieu, a voulu naître homme pour se faire homme lui-même [2]. »

1. *Ps.* CXLIV, 9.

2. « Deus omnipotens ac clemens, cujus natura bonitas, cujus voluntas potentia, cujus opus misericordia est; statim ut nos diabolica malignitas veneno suæ mortificavit invidiæ, prædestinata renovandis mortalibus suæ pietatis remedia inter ipsa mundi præsignavit. Semper quidem, diver-

Objections. — Aux yeux de celui qui juge d'après ses propres lumières, et n'admet que ce qu'il comprend, l'Incarnation doit paraître impossible en soi et indigne de Dieu. « *Les Juifs*, dit saint Paul, *demandent des signes et les Grecs cherchent la sagesse; tandis que nous prêchons le Christ crucifié, scandale pour les Juifs, folie pour les gentils*[1]. » C'est une double objection, dont nous avons à parler : l'Incarnation est absurde, l'Incarnation est indigne de Dieu.

Que l'Incarnation soit incompréhensible à la raison, il faut l'admettre, sans quoi elle ne serait pas un mystère. Elle est, en réalité, la plus incompréhensible des œuvres du Créateur, parce qu'elle en est la plus grande. Il nous est permis de comprendre ce que sont en elles-mêmes les créatures, ce qu'elles ont reçu d'être, de mouvement, de vie; parce qu'elles sont limitées, finies et en proportion avec notre esprit. Toutes les sciences humaines sont issues de cette connaissance. « *Dieu*, dit l'Écriture, *a livré le monde*

sis modis, multisque mensuris humano generi bonitas divina consuluit : et plurima providentiæ suæ munera omnibus retro sæculis clementer impertiit : sed in novissimis temporibus omnem abundantiam solitæ benignitatis excessit; ut Verbum illud coæternum et coæquale genitori, in unitate deitatis suæ naturæ nostræ humilitatis assumeret, et Deus de Deo natus, idem etiam homo de homine nasceretur. » (Leo, *Serm.* IV, *De Nativitate.*)

1. *I Cor.*, I, 22, 23.

à la discussion des hommes[1]. » Mais déjà, quand il s'agit de voir comment Dieu tire chaque chose du néant et la conserve dans l'existence, nous ne pouvons plus comprendre, la cause première se dérobe à notre connaissance. L'Incarnation, comme toute œuvre sortie de Dieu, échappe donc dans sa cause aux vues de la raison. Elle leur échappe aussi en elle-même, parce que Dieu fait partie de l'Incarnation, est un composant du grand événement, comme l'âme fait partie de l'homme, et Dieu est incompréhensible à toute intelligence créée. Mais pour être doublement au-dessus de la raison humaine, suit-il de là que le grand fait soit absurde et impossible? En aucune façon.

Ne pas comprendre, en effet, peut provenir de deux causes : En premier lieu, de ce qu'il n'y a rien à comprendre dans l'objet proposé : tels seraient un bâton sans bout, un cercle sans rayon, un homme sans la raison. L'être, objet de l'intelligence, fait ici complètement défaut. Ce ne sont que des associations de mots, de puérils jeux d'imagination n'offrant aucune pâture à l'esprit.

Mais, en second lieu, si l'objet est incompréhensible, non par pénurie d'être, mais par excès ;

1. *Eccle.*, III, 11.

non pour tout esprit, mais pour le nôtre qu'il dépasse, ce n'est plus parce qu'il manque d'être qu'il nous échappe; mais parce qu'il en a trop. Il est comme le soleil de la terre qui éclaire tout de sa lumière et ne se laisse point voir en lui-même; son trop grand éclat éblouit et aveugle. Tel est, dans le monde surnaturel, l'Incarnation qui en est le centre lumineux, le divin soleil. Ce monde, est au-dessus de tous les mondes créés et créables. Il les dépasse et cependant les conditionne. Nous ne pourrons le voir tel qu'il est tant que nous ne serons pas en présence de Dieu; car il est Dieu lui-même donné à la créature raisonnable. Loin d'être impossible et absurde, l'Incarnation reste donc l'œuvre la plus grande que Dieu puisse accomplir et l'homme admirer.

La raison, si elle veut être sincère, reconnaîtra qu'elle ignore complètement ce qu'est en lui-même le monde surnaturel. Elle n'a rien dans son domaine qui lui donne l'idée et la connaissance de ce qui la dépasse. Si Dieu appelle l'homme à jouir de son propre bonheur, s'il s'incarne pour le racheter et lui faire un don qui dépasse tout ce que la nature peut demander, l'homme ne l'apprendra que par le dehors, par l'annonce et la réalisation du grand événement. La raison par elle-même ignore ce monde tout divin et n'est pas capable de le juger, puisqu'elle

ne peut en prendre connaissance. L'objection, s'il y en avait une, ne viendrait que de l'opposition du monde divin au monde de la nature; mais comment trouver la moindre incompatibilité entre ces deux ordres de faits et d'idées qui se réunissent en Dieu? L'esprit humain n'en verra jamais, parce qu'il n'y en a pas; ou s'il croit en apercevoir quelqu'une, il est sûr d'avance qu'elle n'a aucun fondement.

Du reste, la présomption est du côté de Dieu qui ne se trompe ni dans ses desseins, ni dans leur exécution. Sa pensée est infaillible, son action impeccable. S'il parle, il ne peut ni se tromper ni nous tromper; s'il exécute un dessein, nous savons d'avance que ce dernier est parfaitement convenable. La difficulté de comprendre les œuvres divines ne tient donc pas à un défaut inhérent à celles-ci, mais à l'impossibilité où nous sommes de les voir telles qu'elles sont, c'est-à-dire dans tout leur être. « *Les pensées des mortels sont timides et leurs providences incertaines* [1], » à la différence de Dieu, immuable dans ses conceptions et immuable dans ses œuvres.

L'Incarnation n'est pas indigne de Dieu. —

1. *Sap.*, IX, 14.

Il reste un second genre d'objections formulées par ceux qui se scandalisent des humiliations du Rédempteur, et les trouvent indignes de Dieu. C'est l'éternel reproche que les persécuteurs adressaient aux martyrs : Vous adorez un crucifié; et que l'orgueil des Juifs a mis en avant pour rejeter le Sauveur. Ne serait-ce pas encore le même motif qui éloigne les rationalistes du Christ?

Nous répondons d'une part, avec saint Augustin, que le Christ « est mort dans ce qui le fait Fils de l'homme, non dans ce qui le fait Fils de Dieu. C'est cependant le Fils de Dieu qui est mort, non parce qu'il est le Verbe, mais parce qu'il s'est fait chair[1] ». De sorte que si l'ineffable union de Dieu avec l'homme devait altérer en rien l'éternelle majesté, nous serions les premiers à la proclamer impossible; car il va de soi que la nature de Dieu prime toutes ses œuvres, n'en dépend pas et ne peut être modifiée par elles. Nous l'avons montré en parlant des trois contacts possibles du Créateur avec sa créature. Rappelons seulement ici que l'immutabilité divine ne peut se prendre pour de

1. « Nam et mortuus est ex illo quod Filius hominis est, non secundum illud quod Filius Dei. Mortuus est tamen Filius Dei : sed secundum carnem mortuus, non secundum Verbum quod caro factum est, et habitavit in nobis. » (Sermo CXXVII, *De Verbis Evang.*, c. IX.)

l'inertie; elle ne signifie pas un manque d'activité, Dieu est précisément immuable en lui-même parce qu'il est tout acte, et immuable dans ses œuvres, parce que celles-ci sont ce qu'éternellement il veut qu'elles soient.

On ne peut taxer d'inertie la cause éminente de tout ce qui est, parce qu'elle n'agit pas à la manière des causes secondes. Ce n'est pas une perfection dans un agent, que de ne pouvoir rien produire sans changer lui-même ; c'est une imperfection inhérente au genre d'activité commun à tout être dérivé. Celui-ci en effet n'étant point par lui-même, mais par autrui, n'agit également que mû par autrui. L'activité est toujours de même nature que l'être d'où elle émane. L'agent premier, immuable dans son être, l'est aussi dans son activité. Dieu peut tout ce que peuvent ses créatures, et plus encore, mais il le peut sans changement de sa part. Ses desseins, bien qu'ils s'accomplissent dans le temps, sont voulus de toute éternité; et voulus pour s'accomplir successivement dans le temps.

« Le mystère de l'Incarnation, dit saint Thomas, n'a pas eu lieu en ce sens que Dieu ait subi quelque changement dans son éternité; mais parce qu'il s'est uni d'une nouvelle manière à sa créature, ou plutôt parce que celle-

ci lui a été unie [1]. » Saint Thomas dit encore : « Aucune modification ne s'est produite dans la substance du Verbe de Dieu, tout le changement a existé dans la nature humaine prise par le Verbe divin [2]. »

Saint Augustin apporte sur cette question toute la lumière que la raison peut désirer. « Un corps, dit-il, se meut dans l'espace quand il quitte un lieu pour en occuper un autre... Ce qui est mû dans l'espace, l'est aussi nécessairement dans le temps ; mais tout ce qui est mû dans le temps, ne l'est pas forcément dans l'espace. Dieu a placé la créature spirituelle au-dessus de la créature corporelle, parce qu'il l'a rendue mobile seulement dans le temps et non dans le lieu. Une intelligence, par exemple, se meut dans le temps, quand elle se rappelle quelque chose qu'elle a oublié, quand elle apprend ce qu'elle ne savait pas encore et veut ce qu'elle ne voulait pas auparavant. L'être qui n'est mobile que dans le temps, l'emporte sur celui

1. « Incarnationis mysterium non est impletum per hoc quod Deus sit aliquo modo a suo statu immutatus, in quo ab æterno fuit, sed per hoc quod novo modo se creaturæ univit, vel potius eam sibi. » (III, q. 1, a. 1, ad 1[m].)

2. « Non sequitur quod Verbum sit substantialiter mutatum, per hoc quod naturam humanam assumpsit. Nulla enim mutatio in ipso Verbo Dei facta est, sed solum in humana natura, quæ est a Verbo assumpta » (*C. G.*, IV, 49, *Similiter.*)

qui est mobile dans le temps et dans l'espace; et celui qui n'est mobile d'aucune manière, l'emporte sur les deux. Et de même que l'esprit créé, mobile dans le temps, meut le corps dans le temps et dans l'espace; de même l'esprit créateur, immobile dans le temps et dans l'espace, meut l'esprit créé, mobile dans le temps[1]. »

Saint Paul, d'autre part, ne laisse pas sans réponse les objections qu'il a signalées. « *Si la parole de la croix est folie,* dit-il, *c'est pour ceux qui se perdent; car pour ceux qui se sauvent, c'est-à-dire, pour nous, elle est*

1. « Spiritualem creaturam corporali præposuit (Deus); quod spiritualis tantummodo per tempora mutari posset, corporalis autem per tempora et loca. Exempli gratia, per tempus movetur animus, vel reminiscendo quod oblitus erat, vel discendo quod nesciebat, vel volendo quod nolebat : per loca autem corpus, vel a terra in cœlum, vel a cœlo in terram, vel ab Oriente in Occidentem, vel si quo alio simili modo. Omne autem quod movetur per locum, non potest nisi et per tempus simul moveri : at non omne quod movetur per tempus, necesse est etiam per locum moveri. Sicut ergo substantiam, quæ movetur per tempus et locum præcedit substantia quæ tantum per tempus : ita ipsam præcedit illa, quæ nec per locum nec per tempus. Ac per hoc sicut per tempus et locum movet corpus ipse tantum per tempus motus conditus spiritus : ita per tempus movet conditum spiritum ipse nec per tempus, nec per locum motus conditor Spiritus : sed spiritus creatus movet se ipsum per tempus, et per tempus ac locum corpus. Spiritus autem creator movet se ipsum sine tempore et loco, movet conditum spiritum per tempus sine loco, movet corpus per tempus et locum. » (*De Gen. ad lit.*, lib. VIII, c. XX.)

la vertu de Dieu [1]. » Déjà nous avons vu que pour terrasser l'ennemi et lui arracher sa proie, le divin Sauveur a eu recours à la justice plutôt qu'à la puissance, parce que la justice est plus parfaite que la puissance. Sans être en effet séparée de la toute-puissance, elle ajoute aux œuvres de cette dernière une perfection qu'elles ne peuvent avoir sans elle. C'est pourquoi l'Apôtre dit encore : « *Pour les appelés, Juifs et Grecs, le Christ est la vertu même de Dieu, et la sagesse même de Dieu* [2]. » Il en donne la preuve au verset suivant, quand il dit encore : « *Ce qui est insensé de Dieu, est plus sage que tout ce que les hommes peuvent comprendre, et ce qui est infirme de Dieu est au-dessus de toute la force des hommes* [3]. »

Cette doctrine, que le Christ lui-même a révélée à son Apôtre, la raison peut en comprendre quelque chose. Nous l'avons dit : la présomption est du côté de Dieu, et tout ce qui vient de lui dépasse la sagesse et le pouvoir de toute créature. C'est une vue générale ; mais dans le cas spécial, c'est à dessein que Dieu a choisi la croix pour racheter le monde ; il voulait par là briser l'orgueil qui a fait tomber le premier homme.

1. *I Cor.*, I, 18.
2. *I Cor.*, I, 24.
3. *I Cor.*, I, 25.

et prive encore ses descendants du salut. L'Apôtre en donne une preuve expérimentale. « *Voyez votre vocation, mes frères; elle ne comprend pas beaucoup de sages selon la chair, ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de nobles*[1]. » Car « *Dieu a choisi ce qui est insensé selon le monde, pour confondre les sages; et ce qui est infirme selon le monde, pour confondre ce qui est fort. Il a choisi l'ignominie selon le monde et ce qui est méprisable; ce qui n'est pas, pour détruire ce qui est; afin que personne ne se glorifie devant lui*[2], car toute excellence humaine est incompatible avec celle qui vient de Dieu. « *Voulant édifier leur propre justice, ils ne se sont point soumis à celle de Dieu*[3]. » Même sans la chute, dès lors que nous sommes appelés à l'ordre surnaturel, notre justice doit venir de Dieu.

Convenances a l'égard de l'homme. — Passant des convenances propres à Dieu à celles qui se rapportent à l'homme, saint Thomas dit qu' « il faut considérer en premier lieu que l'Incarnation de Dieu a été pour l'homme en marche vers le bonheur, le plus efficace se-

1. *I Cor.*, I, 26.
2. *I Cor.*, I, 27-29.
3. *Rom.*, X, 3.

cours [1] » : car si, lorsqu'il s'agit de Dieu, la bonté par essence, on doit trouver convenable et conforme à sa nature, tout ce qui est à même de faire ressortir son infinie perfection ; il n'en est plus ainsi lorsqu'il est question des créatures, qui n'ont rien par elles-mêmes et ne possèdent que ce qu'elles ont reçu. Il faut changer l'expression en appliquant le même principe et dire, avec autant de vérité, que tout ce qui apporte quelque perfection à une créature, convient à cette créature, puisque que cela est conforme à sa nature de recevoir pour être parfaite.

« Dieu n'a besoin d'aucun bien ; il est le souverain bien et l'auteur de tous les biens. Pour que nous soyons bons, nous avons, nous, besoin de Dieu ; pour que Dieu soit bon, il n'a pas besoin de nous ; non seulement de nous, mais encore d'aucun des plus grands et des plus magnifiques êtres qu'il a créés dans les cieux et au-dessus des cieux, car on dit le ciel du ciel ; Dieu n'en a pas besoin pour être meilleur, plus puissant ou plus heureux. Que pourrait être en effet tout ce qui n'est point lui, si lui ne le créait ? Quel besoin pourrait-il donc avoir de toi, celui qui était avant toi, et si puissant, qu'il t'a fait quand

1. « Primum hoc considerandum est, quod incarnatio Dei efficacissimum fuit auxilium homini ad beatitudinem tendentis. » (*C. G.*, IV, 54, *Primum.*)

tu n'étais pas? T'a-t-il fait comme les parents font leurs fils? Les parents engendrent plutôt qu'ils ne créent; c'est Dieu qui crée en même temps que les créatures engendrent [1]. » Dieu n'engendre que son Fils.

L'homme en marche vers la béatitude. — Or l'homme, tel qu'il est sorti des mains du Créateur, n'est pas au terme de sa perfection, il cherche le bonheur et le poursuit de tous ses efforts. Il porte, gravé au fond du cœur, le désir inné de la béatitude; et il prend connaissance de ce désir dès l'instant où il prend conscience de lui-même. Comme tout être qui déjà possède une partie de son être et n'a pas encore tout ce qu'il doit avoir, l'homme tend vers sa fin de toute l'énergie de ce qu'il possède déjà, et la recherche du bonheur devient le mobile de toute son activité. Il en sera ainsi tant qu'il n'aura pas trouvé le bien capable de le satisfaire.

1. « Deus nullo indiget bono, et ipse est summum bonum, et ab ipso est omne bonum. Ut ergo boni simus, Deo indigemus; ut bonus sit Deus, nobis non indiget; nec nobis tantum, sed « usque ad altissima quæ fecit magnalia » nec ipsis cælestibus, nec super cælestibus, nec cælo cæli quod dicitur indiget Deus, ut aut melior sit, aut potentior, aut beatior. Quid enim esset quidquid aliud est, nisi ipse fecisset? Quo ergo eget abs te qui erat ante te, et tam potens erat, ut cum tu non esses, faceret te? Numquid quomodo parentes faciunt filios?... generant potius quam creant, istis enim generantibus, Deus creat. » (*En. in ps.* LXX, serm. sec., 6.)

Le chemin vers la vraie fin. — Ce bien, où le trouver? Nous ne le possédons pas, puisque nous le cherchons. Si l'homme avait en lui tout ce dont il a besoin, il ne chercherait plus, il jouirait [1]; or de fait, aucun être créé ne se suffit à lui-même, ne relève que de lui, l'homme moins que tout autre. Ses indigences sont trop grandes, et il en a un trop vif sentiment pour se faire illusion. « *Nous ne sommes même pas capables de trouver une pensée par nous-mêmes; cette faculté vient de Dieu* [2]. » La condition de l'homme sur la terre est décrite au naturel dans ce passage de l'Apocalypse : « *Tu te dis riche, opulent, sans aucune indigence; et tu ignores que tu es privé de tout, misérable, mendiant, aveugle et nu* [3]. »

Ce n'est pas au-dessous de lui que l'homme doit chercher le bien capable de le rendre heu-

1. *La fin en soi* correspond à l'*être en soi,* et Kant ne rougit pas d'appeler l'homme, l'*être en soi*. L'absurdité de cette dernière assertion fait voir la fausseté de la première. Comment peut-on appeler l'homme l'*être en soi,* puisqu'il n'a pas toujours existé? Il s'est donc donné l'être, alors qu'il ne l'avait pas, et comment se donner ce que l'on n'a pas? Mais si l'homme n'est pas l'*être en soi* et pourtant existe, il vient donc du principe de tous les êtres qui ne sont point par eux-mêmes, et ne trouvera la perfection qui lui manque, qu'en retournant à la source d'où il émane.

2. *II Cor.*, III, 5.

3. *Apoc.*, III, 17.

reux ; ce n'est que plus haut et au-dessus de toute créature qu'il trouvera l'apaisement de sa soif de bonheur. Sa noble nature le met à même de connaître le souverain bien ; elle ne sera dès lors satisfaite qu'après l'avoir rencontré.

Voilà ce que dit la raison. La foi va plus loin, puisqu'elle nous apprend que Dieu, après avoir créé l'homme, ne s'est pas contenté de l'appeler à une béatitude naturelle, la seule due à la créature, mais qu'il a voulu lui communiquer son propre bonheur, et l'appeler au partage de la béatitude elle-même que lui seul possède. Il a dû pour cela l'adopter pour fils et le faire entrer dans sa famille. « *Voyez de quel amour le Père nous a aimés ; jusqu'à nous appeler ses fils et faire que nous le soyons véritablement* [1]. » « *Si nous sommes fils*, dit saint Paul, *nous sommes aussi héritiers ; héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ* [2]. » Partageant l'héritage du Fils de Dieu, nous devenons de même condition que lui, « *consortes divinæ naturæ* [3] ». Cette fin sublime, aucun être créé ne peut la connaître, encore moins l'acquérir par lui-même. « *L'œil n'a point vu, l'oreille n'a pas entendu, il n'est rien monté au cœur de l'homme qui puisse*

1. *I Joa.*, III, 1.
2. *Rom.*, VIII, 17.
3. *II Pet.*, I, 4.

faire comprendre ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment [1]. »

Pardon des fautes. — L'homme a besoin d'un double secours pour arriver à la béatitude. Il doit avant tout obtenir le pardon de ses fautes, s'il en a commis; autrement le péché se dresserait entre lui et Dieu, comme un obstacle qu'il faut d'abord écarter. Mais l'homme, bien que pardonné, n'est pas encore à même d'atteindre, par ses seules forces, à une fin qui dépasse la portée de sa nature; il faut qu'il soit aidé par la toute-puissance elle-même; car « il est réservé à l'infinie puissance de conduire au bien infini [2] ».

Or il y a deux sortes de péchés : le péché actuel et le péché originel. Le premier est par-

1. *I Cor.*, II, 9. Le bonheur incomparable auquel nous sommes appelés, prend le nom de vision intuitive, parce qu'il faut voir Dieu pour jouir de son bonheur. L'expression est juste, mais ne dit pas ce que sera cette félicité. Nous pouvons cependant comprendre par ce qui se passe dans nos amitiés, que la présence de la personne aimée est ce que nous estimons le plus. Les amis ne voudraient pas se quitter; l'absence leur est cruelle, parce qu'elle les prive de la vie en commun et des joies qui l'accompagnent. On peut donc comprendre que la vue face à face, établira avec Dieu la plus intime société possible, et comblera l'âme de tout le bonheur dont elle peut jouir.

2. « Nam infinitæ virtutis est proprium ad infinitum bonum perducere. » (II-II, q. XVII, a. 2, c.)

sonnel à celui qui le commet et demande un acte délibéré ; le second est inhérent à la nature humaine, telle qu'elle existe aujourd'hui, au point que tout homme l'apporte en naissant. Le péché actuel ne peut être ignoré de la raison, puisqu'il procède de la volonté délibérée, au point que celui qui le commet ne serait pas coupable s'il n'avait pas conscience de ce qu'il fait ; le péché originel, au contraire, n'est qu'entrevu par la raison. « On peut, dit saint Thomas, conjecturer sa présence dans la race humaine, à de certains indices qui le dénoncent[1]. » Les ignorances que l'homme apporte en naissant, les difficultés qu'il rencontre pour connaître la vérité, la révolte de ses sens et la faiblesse de sa volonté, la présence de deux hommes qu'il trouve en lui : l'un de péché, l'autre de justice, portent à croire qu'il n'est point sorti si misérable des mains du Créateur, mais qu'une chute a dû le faire tomber d'un état plus parfait.

La révélation met en pleine lumière le péché du premier homme, et l'héritage de mort que le chef du genre humain a transmis à tous ses descendants. « *Le Seigneur*, dit la Genèse, *prit l'homme et le plaça dans un lieu de délices.*

1. « Præmittendum est quod peccati originalis in humano genere probabiliter quædam signa apparent. » (*C. G.*, IV, 52, *Ad horum.*)

Il lui intima un précepte, disant : Tu mangeras de tous les arbres du paradis, mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la science du bien et du mal; car du jour où tu en mangeras, tu mourras de mort [1]. » L'homme a transgressé le précepte du Seigneur, et sa désobéissance l'a précipité dans la mort, lui et toute sa postérité : dans la mort de l'âme par la séparation d'avec Dieu; car l'âme vit de son union à Dieu, comme le corps vit de son union à l'âme; dans la mort du corps, qui d'immortel est devenu mortel. « *Nous naissons*, dit saint Paul, *enfants de colère* [2] », détournés de notre fin et ennemis de Dieu. Les traditions des peuples ont conservé la mémoire de cette horrible chute; toutes disent qu'un âge d'or a régné sur le berceau de l'humanité et que la faute de nos premiers pères l'a fait à jamais disparaître.

L'Incarnation, secours contre le péché. — Quel remède la divine sagesse trouvera-t-elle pour effacer le péché ? Nous n'en voyons point qui puisse être comparé à l'Incarnation. En se faisant homme, Dieu vient lui-même se substituer aux pécheurs, se charger de leurs fautes et les expier dans son sang. Cette conduite est au-dessus de

1. *Gen.*, II, 15-17.
2. *Eph.*, II, 3.

tout ce que nous pouvions attendre; Dieu n'était pas tenu à un pareil dévouement. Lui seul, il est vrai, pouvait nous pardonner, parce que lui seul était l'offensé; mais une parole de sa part suffisait à notre réconciliation; et cette parole, il pouvait la prononcer du haut du ciel sans descendre sur la terre. Ou s'il voulait se faire homme pour nous l'apporter lui-même, il n'avait pas à s'anéantir comme Dieu, ni à s'humilier jusqu'à mourir sur une croix, il pouvait pardonner sans exiger de rançon. Sa bonté eût été satisfaite, mais sa justice ne l'était pas; car la justice demande que le péché ne soit point remis sans être expié. L'œuvre de la miséricorde eût donc été entachée d'imperfection, et Dieu ne nous a pas habitués à trouver de l'imperfection dans ses œuvres.

« Or, dit saint Thomas, aucun homme ordinaire », un pur homme, d'après le texte, c'est-à-dire, qui n'a rien de plus que les autres hommes, « ne pouvait satisfaire pour le péché du genre humain, puisqu'un pur homme est moins que la totalité des hommes. Il fallait donc pour délivrer le genre humain du péché commun à tous ses représentants, que le Rédempteur fût d'abord un homme, puisque c'est à l'homme qu'il incombait de réparer le péché; et qu'il fût plus qu'un homme, puisque la délivrance s'étendait

à tous les hommes. Or au-dessus de l'homme, lorsqu'il s'agit de retrouver la vie bienheureuse, il n'y a plus que Dieu. Car les anges, bien que supérieurs à l'homme par nature, ne le sont plus lorsqu'il s'agit de la fin bienheureuse ; celle-ci est la même pour nous que pour eux [1]. Il était donc nécessaire, pour ouvrir le chemin qui conduit au bonheur, que Dieu se fît homme et prît sur lui la dette du péché [2]. »

Après nous avoir délivrés du péché, l'Incarnation nous délivre encore de la tyrannie du démon, causée par le péché. C'est un principe de droit cité par saint Pierre, que « *celui qui est vaincu devient l'esclave de son vain-*

1. C'est-à-dire que les anges, si supérieurs qu'ils soient à l'homme en qualité d'esprits indépendants de la matière, ne le dépassent plus lorsqu'il s'agit de la béatitude, celle-ci étant la même pour lui que pour eux. Ils ne peuvent donc ni écarter l'obstacle du péché, ni donner les moyens positifs d'atteindre à la vie éternelle.

2. « Satisfacere autem pro peccato totius humani generis nullus homo purus poterat, quia quilibet homo purus aliquid minus est tota generis humani universitate. Oportuit igitur ad hoc quod humanum genus a peccato communi liberaretur, quod aliquis satisfaceret qui et homo esset, cui satisfactio competeret, et aliquid supra hominem, ut ejus meritum sufficiens esset ad satisfaciendum pro peccato totius generis humani. Majus autem homini quantum ad ordinem beatitudinis nihil est nisi solus Deus ; nam angeli, licet sint superiores quantum ad conditionem naturæ, non tamen quantum ad ordinem finis, quia eodem beatificantur. Necesse igitur fuit homini ad beatitudinem consequendam, quod Deus homo fieret ad peccatum humani generis tollendum. » (*C. G.*, VI, 54, *Adhuc.*)

queur[1] ». « Et, dit saint Augustin, ce n'était pas par la puissance, mais par la justice que le démon devait être terrassé. Qui en effet est plus puissant que le Tout-Puissant, ou quelle créature peut avoir un pouvoir comparable au pouvoir du Créateur ? Mais de même que le démon, dans sa perversité, est devenu avide de puissance et déserteur, ennemi même de la justice, ainsi les hommes l'imitent avec d'autant plus d'empressement qu'ils négligent la justice, la détestent même, pour s'attacher à la puissance, dont ils jouissent quand ils la possèdent, et qu'ils brûlent d'acquérir lorsqu'ils ne l'ont pas. Il a donc plu à Dieu, afin d'arracher l'homme au démon, de ne point vaincre ce dernier par la puissance, mais par la justice[2]. »

« Quelle est donc la justice par laquelle le démon a été vaincu ? De qui peut-elle être si

1. *II Pet.*, II, 19.

2. « Non autem diabolus potentia Dei, sed justitia superandus fuit. Nam quid Omnipotente potentius ! Aut cujus creaturæ potestas potestati Creatoris comparari potest ? Sed cum diabolus vitio perversitatis suæ factus sit amator potentiæ, et desertor oppugnatorque justitiæ, sic enim et homines cum tanto magis imitantur, quanto magis neglecta, vel etiam perosa justitia, potentiæ student, ejusque vel adeptione lætantur, vel inflammantur cupiditate, placuit Deo, ut propter eruendum hominem de diaboli potestate, non potentia diabolus, sed justitia vinceretur, atque ita et homines imitantes Christum, justitia quærerint diabolum vincere, non potentia. » (*Trin.*, XIII, 17).

ce n'est du Christ? Et comment l'ennemi a-t-il été terrassé, sinon parce que ne trouvant dans le Christ aucune cause de mort, le démon cependant l'a fait mourir. Il est donc juste que ceux qu'il tenait captifs, lui soient arrachés par la foi en Celui qu'il a fait injustement mourir. C'est pourquoi nous sommes appelés les justifiés dans le sang du Christ, car c'est pour la rémission de nos fautes que ce sang innocent a été versé. — Le Seigneur le dit lui-même dans l'évangile : « *Voici que le prince de ce monde approche, et il n'y a rien en moi qui lui appartienne*[1]. »

« Le démon pouvait-il être vaincu d'une manière aussi équitable si le Christ s'était proposé de le combattre seulement par la force et non par la justice? Il a donc mis la force de côté pour n'agir d'abord qu'en toute justice, ce qu'il ne pouvait faire s'il n'avait été homme et Dieu.

1. Joa., xiv, 30. « Quæ est igitur justitia, qua victus est diabolus? Quæ, nisi justitia Jesu Christi? Et quomodo victus est? Quia cum in eo nihil morte dignum inveniret, occidit eum tamen. Et utique justum est ut debitores quos tenebat, liberi dimittantur, in eum credentes quem sine ullo debito occidit. Hoc est quod justificari dicimur in Christi sanguine. Sic quippe in remissionem peccatorum nostrorum innocens sanguis ille effusus est. Unde se dicit in Psalmis in mortuis liberum. Solus enim a debito mortis liber est mortuus... Unde per os etiam carnis suæ, sicut in Evangelio legitur, dicit : « Ecce venit princeps mundi hujus et in me nihil invenit. » (*Trin.*, xiii, 18.)

N'étant point homme, il ne pouvait pas mourir, et, s'il n'avait pas été Dieu, personne n'aurait cru qu'il ne voulait pas ce qui était cependant en son pouvoir; nous n'aurions point pensé qu'il préférait la justice à la force, mais que la force lui faisait défaut. Quand donc il se charge d'expier nos fautes, c'est qu'il est homme, et quand il s'en charge sans y être obligé, c'est qu'il est Dieu[1]. »

Dieu incarné a vaincu la mort de la même manière qu'il a vaincu le démon, non en détruisant la mort par un ordre de sa volonté, mais en la subissant pour lui ôter le droit de régner sur nous. La mort n'est pas un péché, et le Sauveur pouvait la subir, mais la mort est une suite du péché et la parfaite rédemption du péché demandait que nous fussions délivrés de toutes ses conséquences. « Il n'est pas difficile, dit encore saint Augustin, de voir que le démon a été vaincu, quand Celui qu'il avait fait mourir est

1. « Numquid isto jure æquissimo diabolus vinceretur, si potentia Christus cum illo ageret, non justitia, voluisset? Sed postposuit quod potuit, ut prius ageret quod oportuit. Ideo autem illum esse opus erat, et hominem et Deum, nisi enim homo esset, non posset occidi, nisi Deus esset, non crederetur noluisse quod potuit, sed non potuisse quod voluit, nec ab eo justitiam potentiæ prælatam fuisse, sed ei defuisse potentiam putaremus. Nunc vero humana pro nobis passus est, quia homo erat; sed si noluisset, etiam hoc non pati potuisset, quia et Deus erat. » (*Trin.*, XIII, 18.)

ressuscité. Mais ce qui est plus grand et plus difficile à comprendre, c'est de voir que le démon a été vaincu alors qu'il se croyait victorieux, c'est-à-dire, quand il envoyait le Christ à la mort[1]. » Tous les droits de la mort sur nous ont été périmés, à l'instant où le Sauveur mourait sur la croix. Si la mort continue ses ravages, ce qu'elle fera jusqu'à la fin des temps, ce n'est pas en vertu d'un droit qui n'existe plus, mais c'est pour nous conformer au Rédempteur et nous permettre de mériter notre résurrection. Tout droit a été arraché à la mort, son aiguillon a été brisé, quand elle s'est attaquée à l'Auteur de la vie. L'injustice alors commise, entraîne comme réparation, que tous les hommes soient ramenés à la vie. L'outrage fait à la personne du Rédempteur ne peut être effacé que par la résurrection de tous ceux que la mort aura frappés.

Les convenances de l'Incarnation pour nous

1. « Non est itaque difficile videre diabolum victum, quando qui ab illo occisus est resurrexit. Illud est majus, et ad intelligendum profundius, videre diabolum victum, quando sibi vicisse videbatur, id est, quando Christus occisus est. Tunc enim sanguis ille quoniam ejus erat qui nullum habuit omnino peccatum, ad remissionem nostrorum fusus est peccatorum, ut quia eos diabolus merito tenebat, quod peccati reos conditione mortis obstrinxit, hos per eum merito dimitteret quem nullius peccati reum immerito pœna mortis afficit. » (*Trin.*, XIII, 19.)

délivrer du mal sont si grandes, que saint Thomas se demande « s'il n'était pas nécessaire que le Verbe se fît chair afin de réparer le genre humain[1] ». Plusieurs l'ont pensé. « Si l'homme, dit saint Irénée, n'avait été uni à Dieu, il n'aurait jamais eu part à la bienheureuse immortalité[2] ». Et saint Athanase : « Si les infirmités de la chair n'étaient devenues les infirmités du Christ, jamais l'homme n'en eût été complètement délivré[3]. » Saint Anselme est du même avis dans son traité « Pourquoi Dieu s'est-il fait homme, *Cur Deus homo ?* » Mais cette manière de parler ne peut s'entendre que d'une haute convenance, non d'une absolue nécessité ; ce qui serait tomber dans une erreur semblable à l'erreur de ceux qui soutiennent la nécessité de la création.

« Lorsqu'il s'agit d'obtenir une fin, dit saint Thomas, un moyen peut être doublement nécessaire : soit parce que sans lui la fin ne peut être obtenue, c'est ainsi que la nourriture est nécessaire au soutien de la vie ; soit parce que le moyen est plus avantageux et mieux adapté au

1. III, q. 1, a. 2.

2. « Καὶ εἰ μὴ συνηνώθη ὁ ἄνθρωπος τῷ Θεῷ, οὐκ ἂν ἠδυνήθη μετασχεῖν τῆς ἀθανασίας. » (Iren., lib. III, cap. II ; apud Theodoret., dial. 2.)

3. « Εἰ τὰ ἴδια τῆς σαρκὸς οὐκ ἐγένετο τοῦ λόγου, οὐκ ἂν ἠλευθερώθη παντελῶς ἀπὸ τούτων ἄνθρωπος. » (Athan., *Oratio* IV *cont. Aria..*)

but qu'il faut obtenir, tel qu'un cheval pour voyager. Dans le premier sens, l'Incarnation n'était pas nécessaire au rachat du monde ; le Tout-Puissant avait d'autres moyens capables de réparer nos ruines. Mais il était nécessaire que Dieu s'incarnât, en ce sens que nul autre moyen n'était aussi apte à sauver la race humaine. C'est la pensée de saint Augustin : Si d'autres moyens, dit-il, étaient au pouvoir de Dieu (dont la toute-puissance se porte indifféremment à tout), aucun cependant ne pouvait être aussi convenable [1] pour guérir notre misère. »

D'un mot Dieu nous a créés, et d'un mot Dieu pouvait nous racheter. Saint Léon le dit expressément : « Ramener l'homme à sa dignité première, écrit-il, l'arracher au joug d'un cruel esclavage, la miséricorde divine le pouvait par

1. « Ad finem aliquem dicitur aliquid necessarium dupliciter : uno modo, sine quo aliquid esse non potest, sicut cibus est necessarius ad conservationem humanæ vitæ ; alio modo, per quod melius et convenientius pervenitur ad finem, sicut equus est necessarius ad iter. Primo modo Deum incarnari non fuit necessarium ad reparationem humanæ naturæ, Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare. Secundo autem modo necessarium fuit Deum incarnari ad humanæ naturæ reparationem. Unde Augustinus dicit, XIII, *De Trin.*, c. x : « Verum etiam ostendamus non alium modum possibilem Deo defuisse (cujus potestati omnia æqualiter subjacent) sed sanandæ miseriæ nostræ convenientiorem alium modum non fuisse. » (III, q. 1, a. 2, c.)

la seule vertu de la Déité[1]. » Si Dieu s'est incarné, ce n'était donc point qu'il y fût obligé; il ne l'a fait que par bonté. Dieu n'a besoin d'aucun auxiliaire pour accomplir ses œuvres. Il ne peut même pas en trouver dans la production première de ses créatures, lorsqu'il les tire du néant. Les causes secondes n'interviennent qu'après la création, dans le gouvernement et la consommation des choses; et ces causes ne sont d'aucune utilité au premier agent. Dieu ne s'en sert que pour le bien de ses créatures, incapables, dans leur faiblesse, de recevoir le contact immédiat de la toute-puissance. Or dans l'Incarnation, c'est Dieu même qui, se faisant homme, devient la cause seconde et l'instrument de notre réconciliation. Un mode plus efficace de rédemption ne peut donc pas exister, car si Dieu est présent par sa puissance et son essence à tout ce qu'il crée, conserve et conduit à la fin, il est, lui-même, présent dans le Christ pour se réconcilier le monde[2].

Moyens positifs. — Écarter l'obstacle, ouvrir le chemin qui conduit au bonheur, ne suffit pas

1. « Ipsum effectum misericordiæ suæ, quam restitutioni impendebat humanæ, sola exequi poterat virtute deitatis. » (*Sermo* VIII, *De Nativ.*)

2. *II Cor.*, v, 19.

pour que l'homme puisse marcher vers un but si élevé; il faut de plus qu'il possède la force de se mouvoir et d'aboutir. Or cette force, l'homme ne l'a pas en lui, et ne peut la demander à aucune créature, puisque la félicité à laquelle il est convié dépasse la portée de tout être dérivé; car c'est la félicité même de Dieu, que lui seul possède, que seul il peut communiquer, et qui doit faire le bonheur de l'homme. Le but est tellement sublime et au-dessus de tout ce que l'homme trouve en lui ou peut demander aux êtres qui l'entourent, que, se voyant dans l'impossibilité de l'atteindre, l'homme ne fera aucun effort pour y tendre. L'Incarnation devient le plus efficace secours que l'homme puisse rencontrer pour relever ses espérances et tendre au bonheur.

Relever nos espérances. — « Par cela même, dit saint Thomas, que Dieu s'est uni personnellement à l'homme, il a montré en toute évidence que l'homme peut être uni à Dieu, au point de le voir sans intermédiaire. Il a donc été on ne peut plus convenable que Dieu prît la nature humaine, pour ramener dans le cœur de l'homme l'espérance du bonheur. » L'évidence vient de ce que les hommes estiment, et non sans raison, qu'il est plus difficile en soi que Dieu se fasse homme, qu'il ne l'est d'élever l'homme à la

vision de la divine essence. « Aussi voyons-nous, ajoute le saint Docteur, que les hommes, après l'Incarnation du Christ, se sont, en plus grand nombre, portés vers la céleste béatitude, appuyés sur la parole du Maître : « *Je suis venu pour qu'ils aient la vie, et pour qu'ils l'aient plus abondamment* [1]. »

Ce sentiment est pris des Pères. « Dieu s'est fait homme, dit saint Augustin, pour que l'homme devînt Dieu [2] ». « Pourquoi, ajoute saint Bernard, le Fils de Dieu s'est-il fait homme, si ce n'est afin que les hommes devinssent les fils de Dieu [3] ? » « Il est devenu Fils de l'homme, selon saint Athanase, pour que les fils de l'homme deviennent les fils de Dieu [4]. » Saint Jérôme, saint Cyprien, saint Chrysostome parlent de la même manière. Tel est le sens que la tradition at-

1. « Per hoc autem quod Deus humanam naturam sibi unire voluit in persona, evidentissime hominibus demonstratur, quod homo per intellectum Deo potest uniri, ipsum immediate videndo. Fuit igitur convenientissimum quod Deus humanam naturam assumeret ad spem hominis in beatitudinem sublevandam. Unde, post incarnationem Christi homines cœperunt magis ad cælestem beatitudinem aspirare, secundum quod dicit Joann. x : Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant. » (*C. G.*, IV, 54, *Primum.*)

2. « Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus. » (Aug., *Sermo* XIII, *De Tempore*).

3. Quare Filius Dei factus est homo, nisi ut homines fierint Filios Dei? » (Bern., *Sermo* I, *De Nativ.*)

4. « Υἱὸς ἀνθρώπου γέγονεν, ἵνα οἱ υἱοὶ τοῦ ἀνθρώπου... υἱοὶ τοῦ Θεοῦ γένωνται». (Athan., *Or.* IV *cont. Ar.*)

tache à l'Incarnation. Qu'on nous permette encore de citer un passage de saint Augustin : « De peur, dit-il, que cette infirmité humaine que nous voyons et que nous portons, ne nous ôtât l'espérance d'atteindre à une si prodigieuse hauteur, l'Évangile ajoute aussitôt : « *Le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous*[1] », afin de rendre croyable par comparaison, notre propre élévation. Si en effet Celui qui par nature est Fils de Dieu, s'est fait Fils de l'homme, combien n'est-il pas plus croyable que ceux qui par nature sont fils des hommes, peuvent par la grâce devenir enfants de Dieu, et habiter en Dieu, qui peut seul les rendre heureux par la participation de son immortalité? C'est pour nous apporter cette conviction, que le Fils de Dieu a revêtu notre mortalité[2]. »

Véritable fin de l'homme. — L'Incarnation ôte de plus toute incertitude touchant la véri-

1. Joa., I, 14.

2. « Ne ista hominum quam videmus et gestamus infirmitas tantam excellentiam desperaret, illico annexum est : « et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis », ut e contrario suaderetur quod incredibile videbatur : Quanto est credibilius, natura filios hominis gratia Dei filios Dei fieri, et habitare in Deo in quo solo et de quo solo esse possunt beati participes immortalitatis ejus effecti; propter quod persuadendum Dei Filius particeps mortalitatis nostræ effectus est? » (*Trin.*, XIII, XII.)

table fin de l'homme. « La parfaite béatitude de l'homme, dit encore saint Thomas, consistant, comme il a été montré plus haut, dans la jouissance de Dieu, il arrive que tous ceux qui se soumettent aux êtres inférieurs à Dieu et les prennent pour fin, s'ôtent la possibilité d'arriver à la véritable béatitude. L'ignorance de leur propre grandeur a pu faire qu'ils se sont prosternés devant des êtres inférieurs à Dieu. Les uns en effet ne voyant que la partie corporelle et sensible de leur nature, partie qui leur est commune avec l'animal, ont demandé aux biens extérieurs et aux jouissances de la terre un bonheur en quelque sorte bestial [1]. »

Saint Paul, parlant des païens, nous les montre « *désespérés*[2] *et se livrant à toutes sortes d'impudicité et d'avarice.* » Ce que David avait déjà signalé par ces mots : « *L'homme alors qu'il*

1. « Simul etiam per hoc homini auferuntur impedimenta beatitudinem adipiscendi. Quum enim perfecta hominis beatitudo in sola Dei fruitione consistat, ut supra ostensum est, necessarium est quod quicumque his, quæ infra Deum sunt, inhæret finaliter a veræ beatitudinis participatione impediatur. Ad hoc enim homo deduci poterat quod rebus infra Deum existentibus inhereret ut fini, ignorando suæ naturæ dignitatem. Ex hoc enim contingit quod quidam considerantes se secundum naturam corpoream et sensitivam, quam cum aliis animalibus habent communem; in rebus corporalibus et delectationibus carnis quamdam beatitudinem bestialem requirunt. » (*C. G.*, IV, 54, *Simul.*)

2. *Desperantes,* perdant la conscience d'eux-mêmes. — ἀπηλγηκότες. — *Eph.*, IV, 19.

était dans l'honneur, n'a pas compris; il est descendu au rang des bêtes de somme privées de raison et s'est rendu semblable à elles [1]. »

Placé entre deux mondes qu'il est appelé à unir, l'homme, par le corps, touche aux êtres matériels et s'élève, par l'intelligence, au niveau des substances intellectuelles. Deux vies conformes à cette double nature s'ouvrent devant lui : la vie des sens et la vie de l'esprit. L'équité demande que ces deux vies soient respectées, puisqu'elles appartiennent à la nature de l'homme ; mais aussi qu'elles soient, dans leur développement et leur arrangement, mêlées selon l'ordre de leur grandeur et de leur dignité. Il n'en va pas toujours ainsi, soit parce que l'homme ne vit guère que de la vie des sens, durant les longues années de son enfance ; soit parce que devenu grand et capable de se conduire selon la loi de sa nature, il succombe sous l'attrait des sens et vit comme s'il ne devait pas obéir à sa raison.

Possible à tous les âges de l'humanité, le matérialisme ne s'est peut-être jamais aussi audacieusement et aussi universellement produit que de nos jours. Fasciné par les conquêtes assurément admirables que la science enregistre chaque jour à son avoir, le matérialisme moderne semble

1. *Ps.* XLVIII, 13.

croire qu'il n'existe en réalité que des corps et du mouvement. Selon ces doctrines, l'homme vient de l'animal et n'en diffère que par le degré ; l'animal à son tour dérive de la plante, et la plante des corps bruts travaillés par les énergies inhérentes à la matière. Doctrine désolante qui découronne l'homme de sa vraie grandeur et lui ferme tout chemin vers la béatitude. Loin de nous aider à trouver ce qui nous manque encore pour être parfaits et heureux, cette erreur nous ôte le meilleur et le plus précieux de ce que nous possédons déjà.

L'idolatrie. — Saint Thomas jette ensuite un coup d'œil sur l'idolâtrie ancienne, moins dégradante que le matérialisme moderne, et cependant destructive à sa manière du bonheur auquel l'homme est appelé. Il montre comment le culte impie des idoles s'est introduit dans le monde et n'a disparu que devant l'Incarnation.

« D'autres, dit-il, considérant que certaines créatures sont supérieures à l'homme par quelque endroit, se sont astreints à leur rendre hommage et ont ainsi adoré le monde dans son ensemble ou ses parties, étonnés qu'ils étaient de sa masse et de sa durée. D'autres également ont offert leur adoration aux substances spirituelles, anges ou démons, qu'ils reconnaissaient aussi supé-

rieures à l'homme, tant à raison de leur immortalité que de la pénétration de leur intelligence. Ils ont cru qu'ils devaient demander la béatitude à ces êtres supérieurs. » C'était une erreur, « car bien que l'homme soit inférieur en quelque chose à certaines créatures, bien qu'il touche aux plus humbles et en porte la marque, lorsqu'il s'agit de sa fin, il n'a de supérieur que Dieu et ne trouve qu'en Dieu sa parfaite béatitude[1]. »

« Cette dignité de l'homme de ne pouvoir être heureux que par la possession de Dieu même, l'Incarnation la fait admirablement ressortir en ce que le Créateur s'est, le plus immédiatement possible, uni à la nature humaine. Aussi voyons-nous, comme conséquence de l'Incarnation, les hommes, pour la plupart, renoncer au culte des anges, des démons et de toute autre créature, pour ne plus adorer que Dieu et se soumettre à lui. C'est de sa seule possession qu'ils attendent la béati-

1. « Quidam vero, considerantes quarumdam creaturarum excellentiam super homines, quantum ad aliqua, eorum cultui se adstrinxerunt, colentes mundum et partes ejus, propter magnitudinem quantitatis et temporis diversitatem ; vel spirituales substantias, angelos et dæmones, propter hoc quod hominem excedere inveniuntur, tam in immortalitate, quam in acumine intellectus ; æstimantes in his, utputa supra se existentibus, hominis beatitudinem esse quærendam. Quamvis autem, quantum ad aliquas conditiones, homo aliquibus creaturis existat inferior ac etiam infimis creaturis in quibus assimilatur, tamen secundum ordinem finis nihil homine exsistit altius, nisi solus Deus, in quo solo perfecta hominis beatitudo consistit. » (*C. G.*, IV, 54, *Simul.*)

tude qui leur fait encore défaut. D'où l'exhortation de l'Apôtre : « *Cherchez les choses d'en haut, et non plus celles qui sont sur la terre* [1]. »

1. « Hanc igitur hominis dignitatem, quod scilicet in immediata Dei visione beatificandus sit, convenientissime Deus ostendit per hoc quod ipse immediate naturam humanam assumpsit; unde ex incarnatione Dei hoc consecutum videmus quod magna pars hominum, cultu angelorum, dæmonum et quarumquodque creaturam prætermisso, spretis etiam voluptatibus carnis et corporalibus omnibus, ad solum Deum colendum se dedicaverunt; in quo solo beatitudinis complementum expectant, secundum quod Apostolus dicit ad *Coloss.*, III, 2 : « Quæ sursum sunt quærite, ubi Christus est in dextera Dei sedens; quæ sursum sunt sapite, non quæ super terram. » (*C. G.*, IV, 54, *Simul,* fin.)

Ils ont connu Dieu instinctivement, adorant ce qui est supérieur à l'homme par la masse : la Terre, le Ciel. La nature est devenue culte *androgyne*, mâle et femelle, parce que la nature a les sexes : Baal et Astaroth, pour les Chananéens; Jupiter et Déméter, pour les Grecs et les Romains. Culte de terreur et de volupté, poussant jusqu'à l'immolation et à la dégradation de l'homme. (*La Bible et les Découv. mod.*, t. III, p. 69, et Append. 1.)

CHAPITRE XII

Convenances à l'égard de l'homme.

(*Suite.*)

Exemplum dedi vobis.

(Joa., xiii, 15.)

Nécessité de la foi. — Comment l'Incarnation donne la foi. — Les autres vertus théologales. — L'espérance. — La charité. — Le mérite. — Convenances de l'Incarnation à l'égard de toute la création.

Nécessité de la foi. — C'est par la foi que l'homme est justifié et tend vers sa fin bienheureuse. Si l'on demande pourquoi la foi doit intervenir, saint Thomas donne la réponse : « Puisque la parfaite béatitude de l'homme, dit-il, consiste dans une telle connaissance de Dieu qu'elle dépasse la faculté de toute intelligence créée,... il a été nécessaire de donner à l'homme quelque ébauche, *quamdam prælibationem,* de cette connaissance, afin qu'il fût dirigé vers la

plénitude de vision, ce qui a lieu par la foi [1] ». L'homme en effet doit avoir quelque connaissance préliminaire de la science béatifique, puisqu'elle constitue sa fin, et la raison ne peut rien lui en apprendre, pas même le moindre trait; il a donc fallu que Dieu la lui révélât et que l'homme l'acceptât pour connaître sa fin, y tendre et la mériter; ce qui ne peut se faire que par la foi. « *Celui qui s'approche de Dieu doit croire* », dit saint Paul [2].

Si Dieu est libre d'appeler sa créature raisonnable à goûter éternellement son propre bonheur, l'homme ne l'est pas de refuser un don si extraordinaire. L'homme n'a pas deux fins : celle de la nature et celle de la grâce, mais une seule, la fin surnaturelle, où se trouve tout le bonheur dû à la nature, et celui que Dieu y ajoute en se donnant lui-même à sa créature. L'homme ne peut donc qu'être reconnaissant d'une telle félicité et, s'il a un désir à formuler, c'est celui d'être pleinement renseigné sur la réalité d'un don si sublime. Or Dieu n'a laissé sur ce point

1. « Quia beatitudo perfecta hominis in tali cognitione Dei consistit quæ facultatem omnis intellectus creati excedit, necessarium fuit quamdam hujus cognitionis prælibationem in homineesse, qua dirigetur in illam plenitudinem cognitionis beatæ; quod quidem fit per fidem, ut ostensum est in III, c. XL. » (*C. G.*, IV, 54, *Adhuc.*)

2. *Heb.*, XI, 6.

aucun doute à sa créature raisonnable. Saint Thomas va nous le montrer, avec une hauteur de vue qui étonne la raison :

« La connaissance destinée à diriger l'homme à sa fin doit être des plus certaines, dit-il, parce qu'elle est le principe de tout ce qui est ordonné à la fin dernière, comme les principes naturellement connus sont ce qu'il y a de plus certain. Mais pour qu'une vérité soit pleinement certaine, il faut la voir intuitivement, comme on connaît les premiers principes de la démonstration, ou il faut que la force du raisonnement la rattache à l'évidence des principes. Or les vérités que Dieu propose à notre foi, ne peuvent être pour nous évidentes en elles-mêmes, puisqu'elles dépassent la portée de la raison ; il a donc fallu que ces vérités nous fussent enseignées par celui qui les voit intuitivement[1]. »

En d'autres termes, tout ce qui appartient à

1. Cognitionem autem qua homo in ultimum finem dirigitur, oportet esse certissimam, eo quod est principium omnium quæ ordinantur in ultimum finem, sicut et principia naturaliter nota certissima sunt. Certissima autem cognitio alicujus esse non potest, nisi vel illud sit, per se notum, sicut prima demonstrationis principia, vel in ea quæ per se sunt nota resolvatur, qualiter nobis certissima est demonstrationis conclusio. Id autem quod de Deo nobis per fidem tenendum proponitur non potest esse homini per se motum, quum facultatem humani intellectus excedat. Oportuit igitur hoc homini manifestari per eum cui sit per se notum. » (*C. G.*, IV, 54, *Adhuc.*)

l'ordre des idées est vu intuitivement ou par déduction, et tout ce qui est de l'ordre des faits n'est connu que par ceux qui voient ces faits en eux-mêmes ou les acceptent sur le témoignage de ceux qui les ont vus. Or toutes les vérités, et tous les faits du monde surnaturel, ne sont vus et connus que de Dieu, et par ceux auxquels Dieu en fait la révélation.

« Bien que l'objet de la foi, continue saint Thomas, soit en quelque sorte intuitif chez ceux qui contemplent la divine essence, cependant, pour atteindre à la dernière certitude, il faut ramener cette connaissance des bienheureux à sa source première, c'est-à-dire à Dieu qui la possède naturellement [1], et la communique à tous ceux qui ne l'ont que d'emprunt : comme la certitude propre à la science n'existe qu'en ramenant les conclusions aux principes indémontrables. Il a donc fallu, pour que l'homme parvînt à la plus haute certitude possible dans la foi, que Dieu s'incarnât, instruisît l'homme, et que l'éducation surnaturelle de la raison se fît de la même manière que son éducation naturelle [2]. »

1. « Credo quidquid dixit Dei Filius. Nihil hoc veritatis verbo verius. » (*Adoro te.*)

2. « Et quamvis omnibus divinam essentiam videntibus sit quodammodo per se notum, tamen ad certissimam cognitionem habendam oportuit reductionem fieri in primum

Dieu ne pouvait pas faire sortir les données de la foi des vérités naturelles, puisqu'elles n'y sont point contenues; le seul moyen de les présenter à la connaissance de l'homme était donc de les lui enseigner. C'est ce qu'il a fait, dit saint Paul, « *en parlant autrefois aux Pères par les prophètes, à diverses époques et de différentes manières, et dernièrement, ces jours-ci, par son Fils qu'il a constitué héritier de toutes choses, et par lequel il a fait les siècles* [1] ». Les Apôtres ont été les témoins du Christ, et l'Église conserve intégralement et promulgue le dépôt de la foi.

Comment dès lors accuser les chrétiens d'abdiquer la raison et de croire à la légère? Loin de mépriser la lumière naturelle de sa raison, le croyant l'applique à la connaissance de la révélation pour s'assurer de son existence, il ne croit que parce qu'il voit qu'il faut croire et que son salut dépend de la foi. Il ne donne donc sa foi à la révélation qu'après avoir reconnu la divinité de

hujus cognitionis principium scilicet in Deum, cui est naturaliter per se notum, et a quo omnibus innotescit; sicut et certitudo scientiæ non habetur nisi per resolutionem in prima principia indemonstrabilia. Oportuit igitur hominem ad perfectam certitudinem consequendam de fidei veritate, ab ipso Deo instrui homine facto, ut homo secundum modum humanum divinam instructionem perciperet. » (*C. G.*, IV, 54, *Adhuc.*)

1. *Heb.*, I, 1, 2.

celle-ci et vu qu'elle seule ouvre le chemin vers le bonheur. Est-il donc déraisonnable de s'en rapporter à la vérité elle-même et n'est-ce pas folie que de se croire plus instruit que Dieu et de fermer son cœur à l'appel divin? « *Puisque nous avons une si grande nuée de témoins,* dit saint Paul, *regardons vers l'auteur et le consommateur de notre foi, Jésus*[1] », notre Seigneur.

L'Espérance et la Charité. — Fonder nos espérances comme nous l'avons vu au chapitre précédent, donner à la foi sa plus haute certitude, ne dit pas encore tout ce que l'Incarnation apporte à l'homme de secours pour marcher à la félicité. La crainte n'a pu retenir dans le bien le chef de la famille humaine : aux délices de l'Eden, aux joies promises du ciel, Adam a préféré sa sauvage indépendance. Dieu s'est donc vu en quelque sorte obligé à prendre d'autres moyens.

1. *Heb.*, XII, 1-2. Rappelons que la foi qui sauve est divine et ne consiste pas uniquement dans l'adhésion de l'esprit à la parole révélée. Les démons ont la foi acquise et ne peuvent avoir la foi divine. Pascal fait admirablement comprendre cette différence en appelant *preuve* la foi humaine. « La foi, dit-il, est différente de la preuve : l'une est humaine, l'autre est un don de Dieu, *Justus ex fide vivit* (*Rom.*, I, 17); c'est cette foi que Dieu lui-même met dans le cœur, dont la preuve est souvent l'instrument », *fides ex auditu* (*Rom.*, X, 17); mais cette foi est dans le cœur, et fait dire non : *scio*, mais : *credo*. (*Pensées*, frag. 248, vol. II, p. 181, des *Grands Écrivains*.)

Il s'est dit dans son cœur : J'ai, par la création, jeté ma richesse aux pieds de l'homme ; je lui ai donné l'empire sur l'univers ; j'ai rempli son âme de savoir et de jouissance, donnant à son intelligence la science de toutes choses et remplissant son cœur de bonheur. Il a méprisé tous mes bienfaits pour suivre sa volonté et se révolter contre moi. La mort est venue dans son âme et dans son corps venger une telle ingratitude. Je ne veux pas cependant le laisser malheureux et, sans retirer mon précepte, j'augmenterai mes dons, je me ferai homme pour expier sa faute, je comblerai par ma mort l'effroyable abîme que le péché a creusé entre lui et moi. Je m'adresserai à son cœur en me donnant à lui, et je le forcerai à m'aimer.

« Puisque la parfaite béatitude de l'homme, dit saint Thomas, consiste dans la possession de Dieu, il a fallu mettre au cœur de l'homme le désir de la divine jouissance, comme nous portons en nous le désir naturel du bonheur [1]. Mais le désir d'un bien ne peut naître que de l'amour de ce bien. Il a donc été nécessaire que l'homme en marche vers la parfaite béatitude, fût initié à l'amour divin. Or rien ne porte à aimer quelqu'un comme de savoir qu'il nous aime lui-même. Et

1. Aucune créature ne peut avoir le désir inné de jouir du bonheur propre à Dieu, puisque le connaître et l'aimer, tel qu'il se connaît et s'aime, n'est possible à aucun être que lui.

Dieu ne pouvait pas plus efficacement témoigner à l'homme son amour, qu'en s'unissant personnellement à lui. Le propre de l'amour consiste en effet à unir l'amant à l'objet aimé, dans la mesure du possible. Il a donc été nécessaire à l'homme tendant vers la parfaite béatitude, que Dieu se fît homme [1]. »

Le saint docteur confirme sa conclusion par une vérité bien connue.

« Puisque l'amitié, dit-il, semble ne pouvoir régner entre des êtres très inégaux, pour faciliter l'amitié de l'homme avec Dieu, il a été avantageux que Dieu se fît homme; car l'homme aime naturellement son semblable, et Dieu, visiblement connu, nous entraîne à l'amour de ses invisibles perfections [2]. »

1. « Quum beatitudo perfecta in divina fruitione consistat, oportuit affectum hominis ad desiderium divinæ fruitionis disponi, sicut videmus homini beatitudinis desiderium naturaliter inesse. Desiderium autem fruitionis alicujus rei ex amore illius rei causatur. Necessarium igitur fuit hominem, ad perfectam beatitudinem tendentem, ad amorem divinum induci. Nihil autem sic ad amorem alicujus nos inducit sicut experimentum amoris illius ad nos. Amor autem Dei ad homines nullo modo efficacius homini potuit demonstrari quam per hoc quod homini uniri voluit in persona; est enim proprium amoris unire amantem cum amato, in quantum possibile est. Necessarium igitur fuit homini ad beatitudinem perfectam tendenti quod Deus fieret homo. » (*C. G.*, IV, 54, *Item*).

2. « Quum amicitia in quadam æqualitate consistat, ea quæ multum inæqualia sunt in amicitia copulari non posse videntur. Ad hoc igitur quod familiarior amicitia esset inter homi-

Le Mérite. — L'homme est racheté, mais avant de le béatifier, Dieu lui demande de mériter ici-bas son bonheur pour le posséder plus parfaitement dans le ciel. De sorte qu'une convenance est encore tirée de ce que « la béatitude est la récompense de la vertu[1] ». Dieu n'a pas voulu béatifier des êtres libres, sans les mettre à même de mériter leur bonheur. Nous transporter comme des statues sur les socles du paradis, ne nous eût pas permis de goûter parfaitement le bonheur de Dieu, la vertu devait précéder pour nous préparer à la jouissance de la véritable béatitude.

« Or nous sommes portés à la vertu par des paroles et par des exemples ; et cela d'autant plus efficacement, que nous sommes plus convaincus de la parfaite bonté de celui qui nous parle et nous montre l'exemple. Cela étant, aucun homme, restant homme, ne peut nous donner une entière conviction de sa bonté. Les plus grands saints ont failli par quelque endroit. Il a donc fallu, pour affermir l'homme dans la pratique de la vertu, que Dieu s'incarnât pour nous donner l'enseignement et l'exemple de la perfection. C'est pourquoi le Christ dit à ses disciples : « *Je vous ai donné*

nem et Deum, expediens fuit homini quod Deus fieret homo, quia etiam naturaliter homo homini amicus est ut sic dum visibiliter Deum cognoscimur in invisibilium amorem rapiamur. » (*C. G.*, IV, 54, *Amplius.*)

1. *C. G.*, IV, 54. *Similiter.*

l'exemple pour que vous fassiez comme j'ai fait [1] », et à ses adversaires : « *Qui d'entre vous me convaincra de péché* [2] ? » Quelle morale est comparable à celle de l'Évangile, quelle vertu peut égaler la vertu du Christ !

Parlant de l'Eucharistie, saint Jean Chrysostome assure que par elle Dieu a ouvert à l'homme tous les trésors de sa bienfaisance. Mais l'Eucharistie n'est que l'Incarnation continuée et c'est à elle que conviennent en propre les paroles du grand orateur. Saint Paul avait déjà dit : « *Comment Dieu, qui n'a pas épargné son propre Fils mais l'a livré pour nous, ne nous a-t-il pas, avec lui, donné tous les biens* [3] ? » « *Je suis venu*, dit le Sauveur lui-même, *pour qu'ils aient la vie et qu'ils l'aient plus abondamment* [4]. » La vie proprement dite, telle qu'il l'a donnée aux anges fidèles, et promise au pre-

1. Joa., xiii, 15.
2. Joa., viii, 46.
« Ad virtutem autem et verbis et exemplis provocamur; exempla autem alicujus et verba tanto efficacius ad virtutem inducunt quanto de eo firmior bonitatis habetur opinio. De nullo autem homine puro infaillibilis opinio bonitatis haberi poterat, quia etiam sanctissimi viri in aliquibus inveniuntur defecisse. Unde necessarium fuit homini, ad hoc quod in virtute firmaretur, quod a Deo humanato doctrinam et exempla virtutis acciperet, propter quod ipse Dominus dicit (Joa., xiii, 15) : Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis. » (*C. G.*, IV, 55, *Similiter.*)
3. *Rom.*, viii, 32.
4. Joa., x, 10.

mier homme, afin qu'elle fît son bonheur dès cette terre, et sa parfaite béatitude dans le ciel. Car il n'y a pas deux béatitudes : l'une en ce monde, l'autre au delà; il n'y en a qu'une, commencée ici-bas et achevée au terme de notre course. Cette béatitude, perdue par la chute et recouvrée par le Christ, est offerte à tous ceux qui voudront la recevoir, en croyant à la parole de celui qui l'apporte : « *En vérité, en vérité je vous le dis : Celui qui croit en moi a la vie éternelle*[1]. »

Objections. — Si l'opprobre de la croix ne retombe pas sur Dieu, qui ne veut ni la mort de son Fils ni celle d'aucun vivant, mais la permet à raison des fruits de salut qu'elle apporte; cet opprobre ne pèse-t-il pas de tout son poids sur les hommes qui ont tué le Christ, et par eux sur la famille humaine? Pourquoi sauver les uns en aggravant la damnation des autres; pourquoi surtout, si la mort du Christ est le remède au péché, est-elle elle-même un péché? Ne devait-elle pas être naturelle, sans injustice, comme sans violence? Car le péché ne s'efface pas par le péché, celui-ci en est plutôt augmenté.

Saint Thomas répond d'abord à la seconde de ces objections, montrant que la mort du Sauveur

1. Joa., vi, 47.

ne tire sa vertu satisfactoire que de la charité qui a porté le Fils de Dieu à donner au ciel l'unique réparation capable d'effacer le péché; non du crime de ceux qui ont fait mourir le Christ [1]. Les déicides sont coupables et leur faute, loin de concourir à la réparation du péché, s'ajoute à la dette et l'aggrave de tout son poids. Renier Dieu et le crucifier ne pourra même être réparé que par la générosité du sang rédempteur. Au reste, les bourreaux du Christ ne sont pas les premiers ni les seuls coupables. Parlant du démon, Jésus nous le montre « *homicide dès le commencement* [2] » ; et Jean nous dit que « *le Fils de Dieu est apparu pour dissoudre les œuvres du diable* [3] », l'homme n'est qu'au second plan dans l'offense faite à la souveraine majesté.

L'objection soulevée par ceux qui ne comprennent pas que le bien puisse sortir du mal, est également facile à réfuter. Il suffit de rappeler que Dieu n'est l'auteur d'aucun mal, physique ou moral; parce que le mal n'a pas de substance ni de cause positive. Il est un défaut, une privation, et n'existe que parce que les êtres créés sont dé-

1. « Sciendum autem quod mors Christi virtutem satisfaciendi habuit ex charitate ipsius qua voluntarie mortem sustinuit, non ex iniquitate occidentium, qui eum occidendo peccaverunt; quia peccatum non deletur peccato. » (*C. G.*, V, 55, *Sciendum.*)

2. Joa., viii, 44.

3. *I Joa.*, iii, 8.

fectueux. On ne saurait le trouver en Dieu, à cause de son infinie perfection. Dieu cependant permet le mal, cela est incontestable, sans quoi il n'aurait pu créer ni le monde physique, ni le monde moral tels qu'ils existent actuellement. Et s'il a permis le mal dans l'ensemble de sa providence, cela a toujours été en vue d'un plus grand bien que le bien détruit par le mal; cela a toujours été pour que le bien, dans toutes les œuvres divines, l'emportât sur le mal[1]. On ne peut donc pas dire que la vie, au-dessous de l'homme, a la mort pour cause efficiente, pas plus que la vertu humaine ne vient du vice; ni le salut des bons, de la damnation des mauvais. Le mal peut porter Dieu à le réparer comme il l'a fait en s'incarnant; et tout le bien produit à l'occasion du mal, vient non du mal, mais de la bonté et de la puissance de Dieu.

On ne peut donc pas dire que l'Incarnation a rendu pire le sort des hommes en général; elle n'aggrave que le sort des pécheurs, qui ont condamné le Christ et l'ont rejeté. « *C'est pour ceux qui périssent* (pereuntibus) *que la croix devient châtiment, non pour ceux qui se sauvent, c'est-à-dire pour nous*[2] ». Mais qui donc se perd, si ce n'est

1. « Sicut enim ex creatione rerum a divina bonitate procedente... » (*C. G.*, IV, 55, *Licet.*
2. *I Cor.*, I, 18.

volontairement et par sa faute? « *Ta perte vient de toi, ô Israël, et en moi seul est ton secours*[1]. » Personne n'est sauvé s'il ne se donne à Dieu par la foi, et personne n'est damné s'il n'a rejeté Dieu. L'Écriture dit : « *Voici que je pose dans Sion une pierre d'achoppement et de scandale*[2]. » Cette pierre, qui est le Christ, Dieu n'avait-il pas le droit de la poser, ou faisait-il le malheur du monde en la posant dans Sion? C'est tout le contraire, il nous donnait par elle le Rédempteur; ce que dit encore le même verset : « *Et tous ceux qui croiront en lui, ne seront point confondus.* »

Dieu ne pouvait pas s'unir à l'homme sans lui apporter toute l'excellence que celui-ci peut recevoir. Par la grâce d'union, il comble sans mesure, d'une manière absolue, cette nature humaine qu'il fait sienne. L'homme qui est dans le Christ devient la plus parfaite créature qui existe. Si le Verbe avait pris la nature angélique au lieu de prendre la race d'Abraham, il aurait exalté cette nature angélique jusqu'à la placer à la droite du Père; mais c'est l'homme et non l'ange qu'il a pris[3], et l'homme Christ-Jésus couronne toute la hiérarchie céleste. De la

1. *Os.*, XIII, 9.
2. *Rom.*, IX, 33.
3. *Heb.*, II, 16.

plénitude de divinité qui habite corporellement dans l'homme-Dieu, découlent toutes les grâces sanctifiantes destinées, dit l'Apôtre, « *à former le corps du Christ* [1] » ; et celles-ci sont données « *selon la mesure* » qui unit les membres à leur chef et les harmonise entre eux.

Convenances a l'égard des créatures inférieures a l'homme. — Mais la gloire qui rayonne de l'Incarnation, ne se limite pas au Christ et à ses membres, elle s'étend aussi à toute la création inférieure à l'homme. Car « l'homme, dit saint Grégoire, porte en lui quelque chose de toutes les créatures. Il *est* avec les pierres, il végète avec la plante, il sent comme l'animal, il discerne avec l'ange [2] ». L'homme glorifié dans le Christ, soutient donc et comble tous ces rapports particuliers à la nature humaine. « *Je vis,* dit saint Jean, *un autre ange descendre du ciel, et la terre fut illuminée de sa gloire* [3]. » Si un ange illumine la terre, quel ne sera pas l'éclat de celle-ci quand le roi des anges viendra avec ses élus, la toucher pour la transformer! Cette

1. *Eph.*, IV, 12.
2. « Omnis autem creaturæ aliquid habet homo. Habet namque commune esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum animalibus, intelligere cum angelis. » (*Hom.* XXIX *in Evang.*)
3. *Apoc.*, XVIII, 1.

glorieuse rénovation n'a pas encore lieu de fait, puisqu'elle doit suivre la résurrection des enfants de Dieu; mais elle est déjà acquise de droit. « *Nous savons,* dit saint Paul, *que toute créature gémit et enfante jusqu'ici; mais elle sera délivrée de cette servitude de corruption par la gloire des enfants de Dieu* [1]. »

Le mouvement, à raison de son imperfection, ne peut être voulu pour lui-même; il n'est qu'un chemin conduisant à autre chose. Les générations humaines cesseront d'exister après le dernier des élus, et ceux-ci ressuscités glorifieront toute la création inférieure. « *Nous attendons*, écrit saint Pierre, *une nouvelle terre et de nouveaux cieux* [2] »; car le monde ne sera pas détruit dans sa substance, mais renouvelé. Saint Thomas parle de cette rénovation en plusieurs de ses ouvrages; spécialement dans le *Contra Gentes* [3].

Convenances a l'égard des créatures supérieures. — Les anges ont déjà reçu par la résurrection du Sauveur, et par l'entrée des élus dans le ciel, un reflet de gloire qui s'ajoute à leur gloire essentielle. Parlant de l'Incarnation, l'Apôtre s'écrie : « *C'est incontestablement un grand*

1. *Rom.*, VIII, 21, 22.
2. *II Pet.*, III, 13.
3. *C. G*, IV, 97.

mystère de piété que Dieu apparu dans la chair, justifié par l'esprit, vu des anges, prêché aux nations, cru dans le monde, élevé dans la gloire[1]. » L'éclat du Christ et de ses membres s'accroît encore et n'aura son complet rayonnement, dans le ciel et sur la terre, qu'au jour de la consommation de toutes choses.

Saint Thomas a la même pensée que saint Grégoire quand il dit : « L'homme, par sa double nature spirituelle et corporelle, qui le place en quelque sorte à la jonction de l'esprit et de la matière, fait que ce qui touche à son salut semble appartenir à toute la création. Les êtres matériels, inférieurs à l'homme, sont visiblement destinés à son usage et lui obéissent. La créature spirituelle, c'est-à-dire l'ange placé au-dessus de lui, n'a pas cependant d'autre fin que la fin de l'homme. Il convenait donc que la cause universelle de toutes choses s'unît à la créature qui contenait en elle ce qui se rencontre dans toutes les autres[2]. »

1. *I Tim.*, III, 16.

2. « Homo enim quum sit constitutus corporali natura, quasi quoddam confinium tenens utriusquæ naturæ, ad totam creaturam pertinere videtur quod fit pro hominis salute; nam inferiores creaturæ corporales in usum hominis cedere videntur et ei quodammodo esse subjectæ; superior autem creatura spiritualis, scilicet angelica, commune habet cum homine ultimi finis consecutionem, ut ex superioribus patet. Et sic conveniens videtur ut universalis omnium causa illam

Élargissant le débat, l'Ange de l'école se demande pourquoi le Verbe de Dieu ne s'est pas uni à la créature inférieure à l'homme, ni à l'ange supérieur à ce dernier, mais seulement à la nature humaine. Dieu le pouvait, puisqu'il peut faire subsister en lui tout ce qu'il tire du néant. Le saint Docteur répond que le Fils de Dieu n'eût pas trouvé dans la créature non raisonnable un coopérateur, un auxiliaire pour les œuvres que le Père lui confiait; pas plus qu'Adam ne trouvait au-dessous de lui une auxiliaire semblable à sa nature, pour propager le genre humain. Seule, en effet, la créature raisonnable est capable d'agir par elle-même et librement, tandis que toutes les autres sont mues comme des instruments, plutôt qu'elles ne se meuvent elles-mêmes. La créature privée de raison n'eût donc été d'aucun emploi dans la mission rédemptrice, ni pour effacer la faute, ni pour mériter le salut de l'homme; puisque l'union personnelle n'ajouterait rien à ce qu'elle possède déjà par la motion qui lui vient de la cause première et suffit à ce qu'elle peut faire. « Il n'aurait donc pas été convenable que Dieu s'unît à une nature privée de raison; mais seulement à la

creaturam in unitatem personæ assumeret in qua magis communicat cum omnibus creaturis. » (*C. G.*, IV, 55, *Ad tertiam.*)

nature raisonnable angélique ou humaine[1]. »

De fait, « *Dieu n'a jamais pris les anges ; mais il a pris la race d'Abraham* [2] ». La première raison présupposée à toutes les convenances, est que Dieu l'a voulu de la sorte, dans une entière liberté, sans que nous puissions nous rendre compte du bon vouloir divin. Mais étant donnée la volonté qui a décrété l'Incarnation, on peut voir comment ce grand prodige s'harmonise avec les autres œuvres du Tout-Puissant ; et, dans ce cas particulier, comprendre que si Dieu n'a pas choisi la nature angélique, pour réparer la chute des mauvais anges, puis de l'homme, c'est en premier lieu parce que « le péché de l'homme était de soi rémissible, car la volonté humaine ne se porte pas irrévocablement à son objet, elle peut se pervertir en allant du bien au mal, puis revenir du mal au bien. Il en est de même de la raison. Celle-ci ne saisissant la vérité qu'à l'aide des sens et de certains signes, peut se porter d'un côté et du côté opposé. L'ange, au contraire, voyant immédiatement la vérité, la possède sans alternative, et son choix se porte de même irrévocablement sur l'objet

1. « Non igitur fuit conveniens quod Deus aliquam irrationalem creaturam assumeret, sed rationalem, scilicet angelicam vel humanam. » (*C. G.*, IV, 55, *Considerandum.*)

2. *Heb.*, II, 16.

voulu, soit bon, soit mauvais, de sorte que son péché devient irrémissible[1] ». Cette raison suppose la parfaite connaissance de la nature angélique.

On peut dire, en second lieu, que l'ange, plus proche de Dieu par l'excellence de sa nature, était plus à même de le connaître que ne l'était l'homme, dont l'intelligence ne s'éveille et ne peut faire acte de connaissance qu'à l'aide des sens : la sensation précède, l'idée suit ; et l'idée ne se forme pas sans l'auxiliaire de la sensation. Il suffisait donc pour l'ange que Dieu l'instruisît de la divine vérité ; tandis que cela ne suffisait pas à l'homme qui demandait, de plus, que la vérité lui fût présentée sous des traits sensibles ; c'est pourquoi le Verbe éternel est sorti du sein du Père pour s'incarner et se rendre visible à l'homme.

La distance plus grande qui sépare l'homme

1. « Primo quidem, quia in homine peccatum expiabile esse potest, eo quod ejus electio non immobiliter fertur in aliquid, sed a bono potest perverti in malum, et a malo reduci in bonum, sicut etiam in hominis ratione contingit, quæ, quia ex sensibilibus, et per signa quædam colligit veritatem, viam habet ad utrumque oppositorum. Angelus autem, sicut habet immobilem apprehensionem quia per simplicem intellectum immobiliter cognoscit, ita etiam habet immobilem electionem ; unde vel in malum omnino non fertur, vel, si in malum fertur, immobiliter fertur ; unde ejus peccatum expiabile esse non potest. » *C. G.*, IV, 55, *Primo* (passim).

de Dieu, semble s'opposer à ce que ce dernier puisse entrer en contact avec le Créateur au point de goûter la divine félicité; il était donc préférable encore que Dieu s'unit personnellement à l'homme plutôt qu'à l'ange, pour relever les espérances humaines, ainsi que nous l'avons dit plus haut.

Enfin l'homme, par cela même qu'il est le terme suprême des générations mondiales, suppose toutes celles qui le précèdent et y ajoute la dignité de sa nature intellectuelle. Il semble donc destiné à ramener à leur principe tous les êtres issus de la génération, et à les rattacher d'une certaine manière à leur origine première.

Certains auteurs s'appuyant sur ce que dans l'homme, autre est la personne et autre la nature, puisqu'il est composé d'esprit et de matière, tandis que chez l'ange la nature est identique à la personne, ont pensé que Dieu ne pouvait pas s'unir à l'ange parce que l'union entraîne qu'il lui ôte sa personne pour le faire subsister dans son être personnel. Mais cela n'est pas nécessaire; si Dieu veut s'unir à l'ange, il le peut sans détruire la personnalité de ce dernier, comme il ne détruit pas la personnalité de l'homme en s'incarnant; il suffit qu'il unisse, en la créant, la nature angélique à sa divine

personne, ainsi qu'il l'a fait en prenant la nature humaine.

Épilogue. — Le soleil se lève chaque jour, « *semblable*, dit le psalmiste, *au fiancé qui quitte la chambre nuptiale* » et s'avance « *comme un géant qui va parcourir sa carrière; rien ne peut se dérober à sa chaleur* [1] ». La terre et tous les astres dont le soleil est le centre, reçoivent de lui lumière, chaleur et vie. La science nous apprend que d'autres mondes semblables au nôtre, parfois même plus beaux, vont se multipliant dans l'immensité des cieux. L'homme n'arrive pas à les compter. Réunis, ils forment l'ensemble de la création matérielle. Mais au monde de la matière, il faut ajouter le monde plus noble des esprits, si l'on veut se faire quelque idée de ce qui est sorti des mains du Tout-Puissant. Et cela ne suffit pas, puisque au-dessus du monde de la nature, Dieu a placé le monde de la grâce, supérieur à tous ceux que la création appelle du néant. Le Christ est le centre incontestable du monde divin; toute la divinité départie à la création vient de lui; et si les anges n'ont pas été sanctifiés dans le Christ, comme le pense saint Thomas, le Christ une fois donné, monte par la force des choses au sommet de tout ce qui est sanctifié.

1. *Ps.* XVIII, 6, 7.

Dieu est le souverain incontesté des mondes, puisqu'ils procèdent tous de son action soit créatrice soit sanctificatrice. Il les a librement créés, sans avoir besoin d'eux, sans en retirer aucun profit. Tous disparaîtraient que Dieu n'en éprouverait aucun changement. Il resterait ce qu'il est par nature, immuable, parfait, éternel. Il n'en est plus ainsi lorsqu'il s'agit des créatures matérielles ou spirituelles. Le soleil de la terre et tous les soleils qui lui ressemblent, sont sortis, d'après Laplace, de la première nébuleuse, emportant avec eux la masse propre à chacun et de laquelle tous ont formé leurs planètes et leurs satellites. Ce qui est matériel ne se multiplie que par division. Dieu, d'un seul acte de sa puissance, a tiré du néant la totalité des mondes. « *Il a dit, et tout a été fait*[1] ; » et il a laissé aux énergies, dont sa providence a doué la matière, le soin de former les globes terrestres à leur heure et de les faire apparaître distincts. Ces mondes sont merveilleusement ordonnés, les astronomes soupçonnent un centre d'attraction autour duquel ils gravitent sans dévier du chemin qui leur a été tracé.

Il n'en est plus de même lorsqu'il s'agit du monde des esprits. Les unités qui le composent

1. *Ps.* XXXII, 9.

ne sortent pas d'une masse commune, puisque les esprits n'ont point de masse. La puissance créatrice, pour leur donner d'être, s'applique à chacun en particulier. Le corps de l'homme peut venir de l'évolution, son âme ne le peut pas, car elle est spirituelle. Aujourd'hui, comme dans le principe, chaque fois qu'un homme est mis au monde, Dieu intervient pour donner l'âme; de sorte que si, par le corps, nous faisons partie du monde de la matière, par l'âme, nous appartenons au monde des esprits.

Suit-il de là que le monde spirituel, dans lequel l'homme entre par la meilleure partie de son être, manque de grandeur en lui-même, de beauté dans l'arrangement des unités qui le composent? Nullement, et c'est le contraire qui est la vérité. Si en effet les esprits ne sortent pas d'une masse commune, comme les mondes de la nébuleuse primitive, ils sortent tous et immédiatement de celui qui leur donne un être d'une qualité supérieure, et ne les produit qu'en les ordonnant entre eux et avec le reste de la création. Pouvons-nous connaître quelque chose à cet ordre? C'est le dernier effort qui reste à tenter.

« Ce n'est point de l'espace, dit Pascal, que je dois chercher ma dignité... Par l'espace, l'univers m'engloutit comme un point, par la pen-

sée, je le comprends. » Il venait de dire : « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant [1]. » Vraie et sublime conception, qui fait comprendre la grandeur de l'homme en même temps que sa petitesse. Les esprits, indépendants de la matière, n'ont plus ce qui cause l'infériorité de l'homme. Ils nous font comprendre la supériorité des substances spirituelles sur les substances matérielles ; le roseau pensant dépasse déjà toutes ces dernières. Puisqu'il en est ainsi, le bel ordre qui gouverne les mondes dispersés dans les espaces célestes, ne permet pas de supposer un instant que les représentants du monde spirituel ne soient ordonnés entre eux plus admirablement encore.

Saint Paul donne les grandes lignes de cet ordre quand il dit aux fidèles de Corinthe, et par eux à tous les sanctifiés : « *Tout est à vous, vous êtes au Christ et le Christ est à Dieu* [2]. » On voit, par ces paroles : « *Tout est à vous* », que la nature est ordonnée à la grâce ; comme dans la nature, les êtres matériels le sont aux substances spirituelles, et c'est par l'homme que s'établit le trait d'union entre les

1. *Pensées*, t. II, p. 263, *Grands Écriv.*
2. *I Cor.*, III, 22.

deux mondes. Or, dans l'ordre de la grâce, le Christ devient aussi le médiateur de Dieu et des hommes[1], pour nous unir à son Père et nous consommer en perfection.

« Le Pseudo-Denys, avec les philosophes néoplatoniciens, dit le Dr Rauschen, représente Dieu sous l'image de l'Un -ἕν- dont tout sort et où tout revient. Le monde entier, y compris les anges, est pour lui comme une immense échelle à plusieurs échelons, sur laquelle la bonté divine se répand, de telle sorte que les trois classes supérieures des anges, qui forment la hiérarchie céleste, se trouvent encore dans l'ombre qui environne la majesté divine; la hiérarchie ecclésiastique se rattache aux échelons inférieurs des anges, et les derniers rayons de la lumière divine viennent éclairer les créatures inanimées[2]. »

Lorsqu'il s'agit de Dieu, infini dans son être, saint Bonaventure emploie très heureusement l'image d'une sphère intelligible, dont le centre est partout et la circonférence nulle part (*Itin.*). Il nous donne, par cette comparaison, la plus haute idée que nous puissions prendre de l'immensité divine. Mais comme, en dehors de l'être

1. I *Tim.*, II, 5.
2. *Élém. de Patrol.*, p. 301.

qui est par soi, il ne peut exister que des créatures finies et limitées, dans l'être propre à chacune ainsi que dans leur ensemble, la raison ne peut plus se les représenter sous le symbole d'une sphère sans limite ; elle les classe et les ordonne selon l'être qu'elles ont reçu, soumettant les plus petites aux plus grandes et toutes à Dieu. La foi nous montre davantage, puisqu'elle enseigne que le Christ amène à son Père tous les rachetés par son sang, tous les sanctifiés par sa grâce, pour les couronner dans le ciel et faire jaillir à la résurrection dernière quelque chose de son éternelle gloire sur tout l'ensemble de la création.

APPENDICE

De l'idée d'être.

L'idée d'être est la première et la plus générale de nos idées; les autres n'en sont que des applications plus ou moins particulières. L'idée d'être n'est pas l'idée d'un genre qui se distribue en ses espèces, puisque l'espèce suppose quelque chose que le genre n'a pas et qui s'y ajoute pour la constituer, comme on ajoute l'esprit à l'animal pour constituer l'espèce humaine; et l'on ne peut rien ajouter à l'être qui ne soit déjà de l'être. L'idée d'être ne peut donc pas se définir, attendu qu'elle ne rentre dans aucune autre qui la contient. « Pour définir l'être, dit Pascal (*Espr. géom.* il faudrait déjà dire : *c'est,* et ainsi employer le mot défini dans la définition »; mais on peut exposer et décrire la notion de l'être, comme on expose et décrit les parties d'un tout. C'est ce que fait saint Thomas en montrant ce que l'on entend par l'*analogie,* et comment l'idée d'être s'applique analogiquement à tout ce qui tombe sous notre connaissance.

L'analogie. — « Sciendum quod aliquid prædicatur de diversis multipliciter : quandoque quidem secundum rationem omnino eadem, et tunc dicitur de eis univoce

prædicari, sicut animal de equo et bove. Quandoque vero secundum rationes omnino diversas; et tunc dicitur de eis æquivoce prædicari, sicut canis de sidere et animali. Quandoque vero secundum rationes quæ partim sunt diversæ quidem secundum quod diversas habitudines important, unæ autem secundum quod ad unum aliquid et idem istæ diversæ habitudines referuntur; et illud dicitur analogice prædicari; id est proportionaliter, prout unumquodque secundum suam habitudinem ad illud unum refertur.

« Item sciendum est quod illud unum ad quod diversæ habitudines referuntur in analogicis, est unum numero, et non solum unum ratione, sicut est unum illud quod per nomen univocum designatur. Et ideo dicit quod ens etsi dicatur multipliciter, non tamen dicatur æquivoce, sed per respectum ad unum : non quidem ad unum quod sit solum ratione unum sed quod est unum sicut quædam natura. Et hoc patet in exemplis infra positis. Ponit enim (*Philosophus*) primo unum exemplum, quando multa comparantur ad unum sicut ad finem, sicut patet de hoc nomine sanativum vel salubre. Sanativum enim non dicitur univoce de diæta, medicina, urina et animali. Nam ratio sani secundum quod dicitur de diæta, consistit in conservando sanitatem. Secundum vero quod dicitur de medicina, in faciendo sanitatem. Prout vero dicitur de urina, in quantum est signum sanitatis. Secundum vero quod dicitur de animali, ratio ejus est, quoniam est receptivum vel susceptivum sanitatis. Sic igitur omne sanitativum vel sanum dicitur ad sanitatem unam et eamdem. Eadem enim est sanitas quam animal suscipit, urina significat, medecina facit, et diæta conservat. Secundo ponit exemplum quando multa comparantur ad unum sicut ad principium efficiens. Aliquid enim dicitur medicativum, ut qui habet artem medicinæ, sicut medicus peritus. Aliquid vero

quia est bene aptum ad habendum artem medicinæ, sicut homines qui sunt dispositi ut de facili artem medicinæ acquirant. Ex quo contingit quod ingenio proprio quædam medicinalia operantur. Aliquid vero dicitur medicativum vel medicinale, quia eo opus est ad medicinam, sicut instrumenta quibus medicis utuntur, medicinalia dici possunt, et etiam medicinæ quibus utuntur ad sanandum. Et similiter accipi possunt alia quæ multipliciter dicuntur, sicut et ista.

Attribution graduée de l'être. — « Et sicut est de prædictis. ita etiam et ens multipliciter dicitur. Sed tamen omne ens dicitur per respectum ad unum primum. Sed hoc primum non est finis vel efficiens sicut in præmissis exemplis, sed subjectum. Alia enim dicuntur entia vel esse, quia per se habent esse sicut substantiæ, quæ principaliter et prius entia dicuntur. Alio vero quia sunt passiones sive proprietates substantiæ, sicut per se accidentia uniuscujusque substantiæ. Quædam autem dicuntur entia, quia sunt via ad substantiam, sicut generationes et motus. Alia autem entia dicuntur, quia sunt corruptiones substantiæ. Corruptio enim est via ad non esse, generatio via ad substantiam. Et quia corruptio terminatur ad privationem, sicut generatio ad formam, convenienter ipsæ etiam privationes formarum substantialium esse dicuntur. Et iterum qualitates vel accidentia quædam dicuntur entia, quia sunt activa vel generativa substantiæ, vel eorum quæ secundum aliquam habitudinem prædictorum ad substantiam dicuntur, vel secundum quamcumque etiam. Item negationes eorum quæ ad substantiam habitudinem habent, vel etiam ipsius substantiæ. esse dicuntur. Unde dicimus quod non ens est non ens. Quod non diceretur nisi negationi aliquo modo esse competeret.

Classement des analogies. — « Sciendum autem quod prædicti modi essendi ad quatuor possunt reduci.

Nam unum eorum quod est debilissimum, est tantum in ratione, scilicet negatio et privatio. Quam dicimus in ratione esse, quia ratio de eis negociatur quasi de quibusdam entibus, dum de eis affirmat vel negat aliquid.

... Aliud autem huic proximum in debilitate est secundum quod generatio et corruptio et motus entia dicuntur. Habent enim aliquid admixtum de privatione et negatione. Nam motus est actus imperfectus. Tertium autem dicitur quod nihil de non ente admixtum, habet tamen esse debile, quia non per se, sed in alio, sicut sunt qualitates, quantitates et substantiæ proprietates. Quartum autem genus est quod est perfectissimum, quod scilicet habet esse in natura absque admixtione privationis, et habet esse firmum et solidum, quasi per se existens, sicut sunt substantiæ. Et ad hoc sicut ad primum et principale omnia alia referuntur. Nam qualitates et quantitates dicuntur esse, inquantum insunt substantiæ, motus et generationes, inquantum tendunt ad substantiam vel ad aliquid prædictorum : privationes, inquantum removent aliquid trium prædictorum. »

(*Met.*, liber IV, lec. 1.)

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS. . . . . I-XV.

PREMIÈRE PARTIE

L'EXPOSÉ DE LA FOI A L'INCARNATION

CHAPITRE PREMIER

Exposé de la foi touchant l'Incarnation.

Prologue de saint Jean. — Autres textes de l'Écriture; ce qu'ils prouvent. — Les Conciles; — les Symboles. 1

CHAPITRE II

Les Hérésies touchant l'Incarnation.

Nature de l'hérésie. — Pourquoi Dieu permet l'hérésie. — Les hérésies qui ont défiguré l'Incarnation. — Classement de ces hérésies. — Hérésies contre la filiation divine du Christ. — Sabellius. 35

CHAPITRE III

Consubstantialité du Verbe.

Hérésie d'Arius, — d'Eunomius. — Origine de ces hérésies. — La Trinité divine. 72

CHAPITRE IV

Hérésies contre la Nature humaine du Christ.

Manès, — Valentin, — Apollinaire, — Arius, — Théodore de Mopsueste, — Eutychès. 108

DEUXIÈME PARTIE

THÉOLOGIE DE L'INCARNATION

CHAPITRE V

Les degrés d'union avec Dieu. Union naturelle.

Ce qu'il faut entendre par la théologie de l'Incarnation. — Les trois contacts de Dieu avec l'homme. — Le contact naturel. 145

CHAPITRE VI

Le second contact avec Dieu.

Nature de ce contact. - Double connaissance de Dieu. — L'adoption. — L'habitation. — Mission des Personnes divines. — Effets de l'habitation. — Grandeur de la grâce. 178

CHAPITRE VII

Union hypostatique.

Troisième contact de Dieu avec l'homme. — Existence

de ce contact; sa nature. — Définition des termes qui l'expriment. — Union impossible dans la nature. 219

CHAPITRE VIII

Union dans la personne.

Définition du mot personne. — L'union dans la personne. — Exemple pris de l'union de l'âme et du corps. — Contrastes à la suite des analogies. — Cause de l'Incarnation. — Le Fils seul a été incarné. 250

CHAPITRE IX

Union substantielle.

Définition du mot substance. — Hérésies de Nestorius et d'Eutychès. — Perfection du Christ dès sa conception. — En quoi il a été soumis à l'évolution. 285

CHAPITRE X

Connaissance pratique du Christ.

Diverses connaissances de Dieu. — Connaissance théorique et pratique du Christ. — Cette dernière seule peut sauver. — Moyen de l'acquérir. 327

TROISIÈME PARTIE

CHAPITRE XI

Les Convenances de l'Incarnation.

Origine des convenances. — Leur nombre et leur groupement. — Bonté de Dieu à l'égard de l'homme déchu. — Comment l'Incarnation efface le péché. — Objections. — Vraie fin de l'homme. 361

CHAPITRE XII

Convenances à l'égard de l'homme.
(*Suite.*)

Nécessité de la foi. — Comment l'Incarnation donne la foi. — Les autres vertus théologales. — L'espérance. — La charité. — Le mérite. — Convenances de l'Incarnation à l'égard de toute la création. . . . 403

Appendice . . . . . 431.

208.68
V 713
VILLARD, A. 33085
AUTHOR
L'Incarnation d' après S. Thom
TITLE
d' Aquin
DATE LOANED
BORROWER'S NA
STORAGE - C
33084 5